اقبالیات (اردو)

جنوری تا مارچ، ۱۹۹۵ء

مدیر:
ڈاکٹر وحید قریشی

اقبال اکادمی پاکستان

مندرجات

جلد: ۳۵ اقبالیات: جنوری تا مارچ، ۱۹۹۵ء شمارہ: ۴

اخبارِ اقبالیات

مرتبہ ڈاکٹر وحید عشرت

اقبالیات سے متعلق ملکی اور غیر ملکی سرگرمیوں سے قارئین اقبالیات کو آگاہ رکھنے کے لیے یہ سلسلہ "اخبار اقبالیات" شروع کیا گیا ہے۔ قارئین، اقبالیات سے متعلقہ خبروں سے ہمیں مطلع فرمائیں ہم شکریے کے ساتھ ان صفحات میں جگہ دیں گے

(مدیر)

اخبار اقبالیات

مرتبہ ڈاکٹر وحید عشرت

اقبالیات (اردو)

جنوری ۱۹۹۵

مدیر

ڈاکٹر وحید قریشی

اقبال اکادمی پاکستان

اقبالیات

(اقبال ریویو)

جنوری ۱۹۹۵ء

ترتیب

تحقیق

شعریات

تصورات

تراجم

معاشیات

ہمارے قلمی معاونین

۱۔ ڈاکٹر رفیق احمد	ڈائریکٹر ساؤتھ ایشین سٹڈیز سنٹر جامعہ پنجاب ، لاہور
۲۔ ڈاکٹر وحید قریشی	ناظم اقبال اکادمی پاکستان ،لاہور
۳۔ کوکب شادانی(مرحوم) کراچی	
۴۔ پروفیسر نیر مسعود	استاد شعبہ فارسی لکھنؤ یونیورسٹی لکھنؤ بھارت
۵۔ احمد جاوید	تحقیق کار ۔ اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور
۶۔ محمد اصغر نیازی	تحقیق کار ۔ اقبال اکادمی پاکستان، لاہور
۷۔ کلیم اختر	منتظم اعلیٰ روز نامہ مشرق ، لاہور
۸۔ شہزاد منظر	۳۶ ۔ اے ۔ واجد اسکوائر بندر روڈ کراچی
۹۔ ڈاکٹر وحید عشرت	معاون ناظم (ادبیات) اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور

مقالات کے مندرجات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے ۔ مقالہ نگار کی رائے اقبال اکادمی پاکستان، لاہور کی رائے تصور نہ کی جائے ۔

یہ رسالہ اقبال کی زندگی ، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی مثلاً اسلامیات ، فلسفہ ، تاریخ ، عمرانیات ، مذہب ، ادب ، آثاریات وغیرہ ۔

مدیر " اقبالیات " ۱۱۶ ۔ میکلوڈ روڈ ، لاہور (فون نمبر ۳۵۷۲۱۴) کے پتے پر ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں ۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی ۔

بدل اشتراک

پاکستان

فی شمارہ	۳۰ روپے
زر سالانہ	۱۰۰ روپے (چار شمارے)

بیرونی ممالک

عام خریدار کے لیے	۱۰ ڈالر سالانہ
طلبہ کے لیے	۷ ڈالر سالانہ
اداروں کے لیے	۱۵ ڈالر سالانہ
فی شمارہ	۳ ڈالر

(بشمول ڈاک خرچ)

ناشر : اقبال اکادمی پاکستان ، ۱۱۶ ۔ میکلوڈ روڈ، لاہور ، فون نمبر ۳۵۷۲۱۴

تحقیق

علامہ اقبال اور ڈاکٹر سکارپا

ڈاکٹر وحید قریشی

اقبال شیدائی کے نام اقبال کا یہ خط ان کے کاغذات کے ذخیرے میں نیشنل آرکائیوز میں محفوظ ہے یہ کاغذات جو دو ٹرنکوں میں بند ہیں ابھی تک کیٹلاگ نہیں ہوئے ۔ شیدائی صاحب کے انتقال کے بعد یہ ذخیرہ ڈاکٹر محمد جمال بھٹہ صاحب کی تحویل میں آیا انہوں نے یہ کاغذات نیشنل آرکائیوز کو بلا معاوضہ عطا کر دیئے تھے ۔ ڈاکٹر نعیم قریشی پروفیسر ' شعبہ تاریخ ' قائد اعظم یونیورسٹی ی ر... یہ ذخیرہ دستاویزات محفوظ ہوا تھا ۔ ڈاکٹر نعیم قریشی شیدائی کی سوانح عمری لکھ رہے ہیں ۔ انہوں نے اقبال اکادمی کو علامہ کا یہ غیر مطبوعہ خط عطا کیا ہے جس کا متن درج ہے اور اس صفحے پر عکس بھی شائع کیا جا رہا ہے ۔

لاہور ۶ جولائی ۱۹۳۵ء

ڈیر شیدائی صاحب

السلام علیکم

آپ کا خط ابھی ملا ہے۔ اظہار ہمدردی کے لیے شکر گذار ہوں۔ میں پندرہ سولہ ماہ سے علیل ہوں۔ گلے کی شکایت ہے۔ بلند آواز سے نہیں بول سکتا۔ یورپ آنے کا قصد تھا مگر جاوید کی والدہ کے انتقال کے بعد اب یہ بات ممکن نہیں رہی۔ بچوں کو یہاں نہیں چھوڑ سکتا اور نہ ان کو ساتھ لے جا سکتا ہوں۔ مرحومہ کی وفات نے بہت سی مشکلات پیدا کر دی ہیں۔ بہرحال اللہ پر بھروسہ ہے۔

ڈاکٹر سکارپا کا کوئی خط مجھ کو ایک مدت سے نہیں آیا معلوم نہیں وہ کہاں ہے اور کیا کرتا ہے۔ باقی خدا کے فضل و کرم سے خیریت ہے۔

اپنی بچی سے سلام کہیے اور ہمدردی کے لیے شکریہ

والسلام

محمد اقبال

بھوپال کے علاج مقناطیسی سے کچھ فائدہ گلے کو ہوا ہے۔ چند ماہ ہوئے وہاں گیا تھا اب پندرہ جولائی کو پھر جا رہا ہوں۔ وہاں ڈیڑھ ماہ قیام رہے گا۔

ڈاکٹر سکارپا

اس خط میں ڈاکٹر سکارپا کا ذکر ہے ' ڈاکٹر عبداللہ چغتائی نے اپنی کتاب " اقبال کی صحبت میں" ان کا ذکر دو مقامات پر کیا ہے ۔ ۱۹۲۶ء میں جب سر اکبر حیدری پنجاب یونیورسٹی کے جلسہ تقسیم اسناد میں خطاب کرنے کے لیے لاہور تشریف لائے تو جلسے کے بعد علامہ اقبال ان سے ملنے کے لیے گئے وہاں سے فارغ ہو کر اپنی موٹر میں فین روڈ پر تشریف لے گئے ۔ بخشی ٹیک چند کی کوٹھی کے نزدیک ذرا اندر کی طرف ایک مکان کے سامنے اترے جو ایک پارسی میاں بیوی مسٹر و مسز وسوگر کی رہائش گاہ تھی ۔ وہاں ان دونوں اٹلی کے سکالر ڈاکٹر سکارپا آئے ہوئے تھے ۔ یہاں پہنچ کر معلوم ہوا کہ یہ ملاقات اور اس میں ہونے والی گفتگو پہلے سے طے شدہ تھی ۔ ڈاکٹر سکارپا افغانستان میں اطالوی سفیر کا مددگار تھا اور فلسفہ اقبال پر گہری نظر رکھتا تھا ۔ اسے اقبال کی مثنوی اسرار خودی کے سلسلے میں چند شبہات تھے جو اسی ملاقات میں علامہ نے رفع کر دیے (ص ۲۱۵ ۔ ۲۱۶) ۔ اسی زمانے میں ڈاکٹر سکارپا افغانستان سے تبدیل ہو کر بمبئی میں اطالوی قونصل خانے میں آ گئے ۔ بی ۔ اے ڈار کے قول کے مطابق جب علامہ اقبال راونڈ ٹیبل کانفرنس کے سلسلے میں انگلستان گئے تو وہاں انھیں اٹلی آنے کے لیے مسولینی کا دعوت نامہ ملا ۔ اس دعوت کا اہتمام ڈاکٹر سکارپا نے کیا تھا جو ان دنوں بمبئی کے اطالوی سفارت خانے میں قونصل تھے اور اقبال کے مداح تھے ۔ (Letters and writings of Iqbal p.80)

حمزہ فاروقی صاحب نے " سفر نامہ اقبال " میں سفر اطالیہ کی روداد بیان کی ہے اور دو مقامات پر سکارپا کا تفصیلی ذکر کیا ہے ۔ صفحہ ۲۵ کے حاشیے میں ڈاکٹر سکارپا کو اطالوی سفارت خانے کا قونصل قرار دیا ہے لیکن اسی کتاب کے صفحہ ۱۵۵ کے حاشیے میں انھیں بمبئی کا قونصل جنرل قرار دیا ہے ۔ اسی حوالے سے " زندہ رود " میں ڈاکٹر جاوید اقبال نے بھی انھیں قونصل جنرل تسلیم کیا ہے ۔ (زندہ رود صفحہ ۴۳۶)

ڈاکٹر سکارپا علامہ اقبال کے شیدائیوں میں سے تھے ' بقول ڈاکٹر عبداللہ چغتائی آپ نے اٹلی کے ایک مجلے میں اقبال کے متعلق ایک نہایت محققانہ مضمون لکھا ہے (صفحہ ۱۸۵)

علامہ اقبال راونڈ ٹیبل کانفرنس میں تشریف کے لئے گئے تو واپسی میں ۲۱ ۔ نومبر ۱۹۳۱ء کی صبح کو لندن کے مشہور ریلوے اسٹیشن وکٹوریہ پہنچے اور عازم پیرس ہوئے جہاں اقبال شیدائی بھی ان سے ملنے کے لیے آئے ۔ علامہ پانچ بجے شام پیرس سے اٹلی کے لیے روانہ ہوئے ۔ ۲۲ ۔ نومبر کو رات کے پونے آٹھ بجے روم پہنچ گئے جہاں "علامہ اقبال کے دوست ڈاکٹر سکارپا ان کے استقبال کے لیے روم کے ریلوے اسٹیشن پر موجود تھے "(سفر نامہ اقبال ص ۱۴۴ ۔ ۱۴۵)

علامہ اقبال اور مولانا غلام رسول مہر کو روم کے ایک اعلیٰ درجے کے ہوٹل میں ٹھہرایا گیا ۔ رات کا کھانا ڈاکٹر سکارپا کے ساتھ کھایا گیا ۔ ۲۳ نومبر ۱۹۳۱ء کی صبح کو علامہ ڈاکٹر سکارپا کے ساتھ ارباب علم سے ملنے گئے ۔ ۲۴ ۔ نومبر کی صبح ڈاکٹر سکارپا نے آثار قدیمہ کے ایک پروفیسر کو علامہ کے ہمراہ کیا اور انھوں نے روم کے آثار قدیمہ دیکھے ۔

ڈاکٹر سکارپا کے بارے میں محمد حمزہ فاروقی صفحہ ۱۵۵ کے حاشیے میں لکھتے ہیں کہ اقبال کا دورہ اطالیہ بہت حد تک ڈاکٹر سکارپا کے ایماء پر ہوا تھا ۔ ڈاکٹر جاوید اقبال کے بیان کے مطابق پروفیسر جنٹیلی جب علامہ سے ملنے آئے تو اس موقع پر مترجم کے فرائض ڈاکٹر سکارپا نے انجام دیے تھے ۔ ڈاکٹر سکارپا نے اطالوی اخباروں اور رسالوں میں اقبال پر مضمون چھاپ رکھا تھا جس میں نظم سسلی کا ترجمہ بھی اطالوی زبان میں درج تھا ۔ پروفیسر جنٹیلی نے ڈاکٹر سکارپا کے ترجمے کی ایک نقل حاصل کی (زندہ رود صفحہ ۴۸۷) مسولینی سے ملاقات کے موقع پر بھی بقول مہر ڈاکٹر سکارپا نے مترجم کے فرائض انجام دیے تھے ۔

(سفر نامہ اقبال ص ۱۵۸)

شعریات

اقبال کی رومانی شاعری

کوکب شادانی

شاعر مشرق علامہ اقبال بلا شبہ عصر حاضر میں عالم اسلام کے ممتاز مفکر تھے ۔ انھوں نے اپنے فلسفیانہ افکار کے ذریعہ نہ صرف مسلمانوں بلکہ تمام نوع انسانی کو انسان کا صحیح مقام سمجھانے کی امکانی کوشش کی ہے ۔ انھوں نے اسرار خودی اور رموز بیخودی کے ذریعے خودی کے غلاف در غلاف چہروں سے حجابات اٹھا کر نہ صرف تعینات کے پردے اٹھائے بلکہ واشگاف الفاظ میں خود شناسی کو حقیقتہ خدا شناسی کا ذریعہ بنا دیا ۔ انھوں نے اپنی عدیم النظیر شاعری کے ذریعہ اسلامیان ہند کی روح کو بیدار کر کے جینے کی جو تڑپ اور آزادی کی جو بے مثال لگن پیدا کی وہ بھی کسی سے پوشیدہ نہیں ۔ وہ صرف اقبال ہی تھے جنھیں متحدہ ہندوستان میں جد و جہد آزادی کے مسلم زعما کی سربراہی کا فخر حاصل ہوا اور وہ بھی اقبال اور صرف اقبال ہی تھے جنھوں نے اسلامیان ہند کی متفقہ قرار داد پاکستان کی منظوری سے دس سال قبل الہ آباد میں ایک فاضلانہ ، پرمغز اور مدلل خطبے کے ذریعہ غیر منقسم ہندوستان میں ایک اسلامی مملکت کی تشکیل کے لیے صحیح سمت کی نشاندہی کی تھی ۔ شاعر ملت حکیم الامت اور عہد حاضر میں پوری ملت اسلامیہ کے مصلح اعظم علامہ اقبال کی ان بے نظیر اسلامی خدمات سے کیسے انکار ہو سکتا ہے ؟ ۔

جیسا کہ ہمیں معلوم ہے اقبال کی ولادت سیالکوٹ میں کشمیری مسلمانوں کے مذہبی گھرانے اور ان کی ابتدائی تربیت ٹھیٹھ اسلامی ماحول میں ہوئی تھی مگر وہ قدرت کی طرف سے ایک نرم و نازک اور شاعر کا حساس دل لے کر کتم عدم سے عالم وجود میں آئے تھے ۔ یہ بھی ہمیں

معلوم ہے کہ شمس العلما مولانا میر حسن جیسے خوش ذوق استاد نے اردو اور فارسی میں ان کے ذوق ادب کو نکھارا تھا اور وہ کمسنی ہی میں سیالکوٹ کے چھوٹے چھوٹے مشاعروں میں شرکت کرنے لگے تھے جہاں تک ان کی شاعری کا تعلق ہے اس کی صلاحیت ان میں خدا داد تھی اور یہ مشہور کہاوت کہ ملکہ شاعری خدا داد ہوتا ہے اور اکتساب کو اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا اقبال کی شاعری پر حرف بحرف درست صادق آتی ہے۔ چنانچہ انھوں نے لاہور پہنچ کر ہر جگہ خواہ وہ بیرسٹر امین الدین کی کشادہ حویلی ہو حکیم شہاب الدین کا چھوٹا سا مکان ہو یا انجمن حمایت اسلام لاہور کے سالانہ اجلاس اپنی اسی خدا داد شاعری کے جوہر دکھائے سر عبدالقادر اور سر ذوالفقار علی خان نے لاہور کے ان مشاعروں اور ان میں اقبال کے لحن داودی کے ساتھ غزلیں سنانے کا ذکر اپنے اپنے انداز خاص میں کیا ہے۔ سر عبدالقادر نے انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسوں میں اقبال کی درد انگیز نظموں کا ذکر بھی بڑے موثر انداز میں کیا ہے اور اقبال کی ایک بڑے مشاعرے میں پڑھی جانے والی پہلی نظم " ہمالہ " کا " بانگ درا " کے دیباچے میں ذکر کرتے ہوئے یہ بیان کیا ہے کہ اس میں فلسفیانہ اور انگریزی خیالات تھے۔ یہ اقبال کے فلسفے اور انگریزی ادب میں گہری دلچسپی اور ان کے وسیع مطالعہ کے علاوہ پروفیسر آرنالڈ جیسے فلسفی اور اہل زبان کی شاگردی اور محبت کا اثر تھا۔ ۱۹۰۵ء سے قبل بھی " ہمالہ " کے علاوہ ان کی نظموں مثلاً " گل رنگین " ، انسان اور بزم قدرت ، کنار راوی " وغیرہ ہیں اور ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک حقیقت حسن "محبت" "اختر صبح" "کلی" ، "چاند اور تارے" "جلوہ حسن" اور ایک شام میں ، بلکہ اس کے بعد بھی " رات اور "شاعر" "بزم انجم" "شبنم اور ستارے" "پھولوں کی شہزادی" اور "شکسپیر" "جیسی نظموں میں بقول سر عبدالقادر انہی انگریزی خیالات کی تابانی نظر آتی ہے۔ انھوں نے خود اپنی نظموں "پیام صبح" اور "عشق اور موت" کو بالترتیب لانگ فیلو اور ٹینیسن کے شاندار افکار سے ماخوذ بتایا ہے بلکہ بچوں کے لیے اپنی لکھی ہوئی نظموں کے شروع ہی میں کہیں نام بتا کر اور کہیں بے نام بتائے

اقبال کی رومانی شاعری

تحریری اعتراف کیا ہے کہ وہ نظمیں انگریزی شعراء کی نظموں سے ماخوذ ہیں
مگر با ایں ہمہ وہ مغربی شاعری کی بہ نسبت مشرقی شاعری خصوصاً فارسی
شاعری سے زیادہ متاثر نظر آتے ہیں کیونکہ " بانگ درا " میں ان کی ایسی
متعدد نظمیں شامل ہیں جن میں فارسی کے مشہور اور مسلم الثبوت شعراء
مثلاً انیس شاملو ، ابوطالب کلیم ، حافظ ، سعدی اور عرفی وغیرہ کے اشعار
تضمین کئے گئے ہیں ۔

اس کے علاوہ ہم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ انگریز شعراء میں بھی
ان کی نظر دنیا کے سب سے بڑے شاعر فطرت ورڈز ورتھ کی مناظر فطرت
کی تصویر کشی تک محدود تھی اور اسی ورڈز ورتھ کی ایک حد درجہ موثر
اور فکر انگیز نظم سالیٹری (Solitary Reaper) جس میں ایک مرغزار کی بے
مثل منظر کشی کے علاوہ اس جنت نظیر مرغزار میں گھاس سمیٹتی ہوئی تنہا
مصیبت زدہ دیہاتی دوشیزہ کے ملکوتی حسن کو جس کی قلمی تصویر بھی اس
عظیم شاعر فطرت ورڈز ورتھ نے اپنے انداز میں پیش کی ہے شاعر مشرق
اقبال نے نظر انداز کر دیا یا اس کی نگاہوں میں اس کی کوئی حقیقت یا
وقعت نہ تھی یا یہ کہ وہ پیام مشرق میں صرف گوئٹے ، نطشے اور ہیگل و
برگساں کے جدید فلسفیانہ نظریات کی تردید اور ان کے جوابات رقم کرنے
میں مصروف رہا ۔ کیا ہمیں یقین ہے کہ اقبال مغربی شعراء میں صرف ملٹن
اور شکسپیر کے فلک پرواز خیالات ہی سے متاثر ہوئے یا اپنی شاعری میں
بائرن شیلے اور کیٹس کی ولولہ انگیز و قیامت خیز شاعری کو عمداً نظر
انداز کر گئے ؟ یا ان کی قابل رشک شاعری میں ان موخرالذکر مغربی شاعر
ان حسن و شباب کے والہانہ جذبات کا کہیں اثر یا نشان نہیں ملتا ؟ کیا ہم
اقبال سے " تنعم گلے زخیابان جنت کشمیر " ہی سننے " پر اکتفا کریں ؟ اور
انھوں نے اپنی جس کیف آور فارسی نظم میں کشمیر جنت نظیر کی بے نظیر منظر
کشی کے ساتھ ساتھ دخترے برہمنے کے حسن دلکش و دل آویز کا جو علی
الاعلان ذکر کیا ہے اس سے یکسر چشم پوشی اختیار کر لیں ؟ یا ہم ان کی
پاک نگاہی بے داغ جوانی اور فلسفیانہ شاعری کے پیش نظر یا کچھ کوتاہ بینوں
کے طعن و تشنیع سے بچنے کے لیے اقبال کی رومانی شاعری کا ذکر زبان پر

لانا حرام سمجھیں ؟ کیا اپنے دور میں مشرق کا وہ سب سے بڑا شاعر جو عہد حاضر میں سر سید و حالی کی طرح مسلم معاشرے کو پستیوں کی انتہا میں پڑا دیکھ کر اس کی اصلاح کی مساعی کے ساتھ ساتھ فرشتوں کے بقول اللہ تک سے برہم ہو کر آداب عبودیت سے صرف نظر کرتے ہوئے اپنی جرات آموز تاب سخن کے سہارے بڑی بے باکی کے ساتھ زبان شکایت کھول بیٹھا کیا وہ اقبال حسن مجازی اور شباب کی ہنگامہ خیزی سے متعلق اپنے جذبات و واردات قلبی پر پردہ ڈال سکتا تھا ؟ جبکہ شرف الدین ملقب بہ مصلح الدین متخلص بہ سعدی جیسا پاک باز و خدا رسیدہ شخص بھی یہ کہہ گیا ہو کہ " در جوانی ہرچہ افتد تو دانی "

کیا یہ کہنا درست ہو گا کہ اقبال کہ عشقیہ و رومانی شاعری صرف عشق سخن سے عبارت یا محض رسمی و رواتی شاعری ہے ؟ ۔ کیا "میں بھی حاضر تھا وہاں ضبط سخن کر نہ سکا حق سے" "جب حضرت ملا کو ملا حکم بہشت کہنے والا خود بھی ایک "ملا" ہی تھا ؟

انیس غالب اور اقبال میرے محبوب ترین شاعر ہیں ۔ انیس کے مراثی کے علاوہ ان کی غزلیں بھی خاصے کی چیز ہیں غالب فلسفی شاعر ہونے کے باوصف غزل گوئی کے لحاظ سے اردو و فارسی دونوں میں صف اول کا شاعر ہے ۔ اقبال نے خود کو غزل خواں سمجھنے پر اعتراض کیا ہے مگر غزل گوئی سے انھیں کبھی عار نہیں رہا ۔ میں ان کی غزلوں کے علاوہ ان کے ان جملہ اشعار کو بھی جن میں واردات حسن، عشق اور کیفیات شباب کا بیان ملتا ہے ان کی رومانی شاعری کہتا ہوں ۔ ویسے میری نظر سے ایک آدھ مضمون ایسا بھی گزرا ہے جس میں صاحب مضمون نے اقبال کی شاعرانہ عظمت اور کمال فن شاعری پر گفتگو کی ہے مگر اس قابل قدر مضمون کی تان بھی اسی پر ٹوٹتی ہے کہ وہ اول و آخر فلسفی اور اسلامی شاعر تھے ۔ مجھے اس سے اتفاق نہیں ہے کیونکہ میں اقبال کے اردو فارسی دونوں کلام کا بالاستیعاب مطالعہ کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ ان کی دوسری انسانی خوبیوں کے ساتھ ساتھ قدرت کے کمال صناعی یعنی حسن مجازی سے

اقبال کی رومانی شاعری

بھی ان کے بدرجہ کمال متاثر ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے لیکن مجھے سخت حیرت ہے کہ اقبال کی اردو و فارسی شاعری میں ان کی شاعرانہ عظمت کے مداحوں نے جن میں "Poet of the east" کے مصنف عبداللہ انور بیگ اور "Iqbal - His art and thought" کے مصنف ایس ۔ اے ۔ واحد بھی جو اقبالیات پر عبور رکھنے میں عالمی شہرت رکھتے ہیں شامل ہیں اس بدیہی حقیقت کو قطعاً نظر انداز کر دیا کہ اقبال کی رومانی شاعری بھی کسی پہلو سے انگلستان کے رومانی شعراء سلون برن ، بلیک مور ، اسٹیون سن ، والٹرپیٹر ، آسکر وائلڈ ، ٹمنیسن ، تھامسن یا شیلے اور کیٹس اور جرمنی کے ویبور کیریا ، اٹلی کے اسٹیفین جارج ، فرانس کے بودیلیر ، ملارمے ورلین ، ویلری ، ریمبو یا روس کے الیگزنڈر برگ کی شاعری سے ان شعراء کے اثر و نفوذ کے باوصف کمتر نہیں ہے کیونکہ ان گرامی قدر مصنفین کو بھی شاعر مشرق اقبال کی آفاقی شاعری کو آداب و تہذیب مشرق تک محدود رکھنا اور خود انھیں مشرق کا عظیم ترین شاعر ثابت کرنا تھا ۔

جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں اقبال کی زندگی شروع سے آخر تک کمال نظم و ضبط کی حامل رہی ہے اسی طرح ان کی رومانی شاعری بھی اسی وقار و متانت ، اسی ٹھہراو اور اسی کمال نظم و ضبط کی مظہر ہے ۔ دوسرے رومانی شاعروں کی طرح ان کے ہاں نہ روایتی فریاد و فغاں ہے نہ گریہ نیم شبی ہے نہ آہ سحری ۔ وہ عشق کی لذت آمیز ہلاکت آفرینی اور حسن کی قاتل لطافتوں کے قائل نہیں مگر پہاڑوں کی جنون خیزی اور حسن فطرت کی قیامت انگیزی کے علاوہ حسن مجازی کی نگاہ ناز کا کشتہ مستقل رہنے کے باوجود نہ دوسرے غزل گو شاعروں کی طرح وہ اپنے عشق کا ڈھنڈورا پیٹتے ہیں نہ حسن کی عریاں صورتگری کرتے ہیں نہ اس سلسلے میں انھیں اپنی کوتاہی فن یاد آتی ہے ۔ وہ تو غالب کی طرح یہ بھی نہیں کہتے کہ بتاو اس مژہ کو دیکھ کر کہ دل کو قرار یہ نیش ہو رگ جاں میں فرو تو کیونکر ہو مگر اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ ان کا عشق محض افلاطونی عشق یا ان کی محبت کوئی ماورائی چیز ہے ۔ تاہم محاکاتی شاعری کی طرح ان کی، وہ رومانی شاعری بھی جسے شاعری کی اصطلاح میں عموماً معاملہ بندی کہا جاتا

ہے خامے کی چیز ضرور ہے ۔ انھیں عام شاعروں کی طرح چاک گریباں اور دامن دریدہ رہنے سے نفرت تھی ۔ وہ عشق کے حوالے سے کبھی خود سر بازار آئے نہ اپنے محبوب کو لب بام لائے ۔ تاہم انھوں نے اپنی غزلوں میں جہاں بھی کیفیات حسن و عشق کا ذکر چھیڑا ہے حساس دلوں پر بلا مبالغہ بجلیاں گرائی ہیں ۔

اب میں اقبال کی رومانی شاعری سے وہ چند چیدہ چیدہ اشعار پیش کرتا ہوں جن سے ظاہر ہو گا کہ ان کی یہ شاعری بھی دوسری شاعری کی طرح اسی انفرادیت کی حامل ہے جس کی بناء پر وہ دنیا کے بڑے شاعروں کی صف اول میں متمکن نظر آتے ہیں اور ان سے آپ کو یہ بھی اندازہ ہو گا کہ میں انھیں فلسفی اور قومی و ملی شاعر کہنے کے ساتھ ساتھ ایک ممتاز و منفرد رومانی شاعر کہنے میں کہاں تک حق بجانب ہوں ۔ پہلے یہ اشعار ملاحظہ کیجیئے :

توشناسائے خراش عقدہ مشکل نہیں
اے گل رنگین مرے پہلو میں شاید دل نہیں
اس چمن میں میں سراپا سوز و ساز آرزو
اور تیری زندگانی بے گداز آرزو

ان اشعار میں آپ نے شناسائے خراش عقدہ مشکل کی اچھوتی تراکیب اور لفظ دل کے علاوہ دوسری حقیقت آفریں تراکیب سوز و ساز آرزو اور گداز آرزو ملاحظہ فرمایئے ۔ اب یہ اشعار دیکھیے اور اقبال کے ایک منفرد شعر اچھا ہے دل کے ساتھ رہے پاسبان عقل ، لیکن کبھی کبھی اسے تنہا بھی چھوڑ دے کی روشنی میں ان پر غور فرمایئے :

اے درد عشق ہے گہر آبدار تو
نامحرموں میں دیکھ نہ ہو آشکار تو
پنہاں درون سینہ کہیں راز ہو ترا
اشک جگر گداز نہ غماز ہو ترا

اقبال کی رومانی شاعری

غافل ہے تجھ سے حیرت علم آفریدہ دیکھ
جویا نہیں تری نگہ نارسیدہ دیکھ
ہر دل مئے خیال کی مستی سے چور ہے
کچھ اور آجکل کے کلیموں کا طور ہے

اس مجازی شعر میں تشبیہ ملاحظہ فرمایئے :

اٹھی اول اول گھٹا کالی کالی
کوئی حور چوٹی کو کھولے کھڑی تھی

خوشحال خان خٹک کے درج ذیل اشعار میں اقبال کے اس شعر کے [illegible] ایک پہلو کی جھلک پائی جاتی ہے جن میں اس نے اپنی محبوبہ کی زلفوں کی گھٹا اور اس کے رخسار کی تابش دیکھ کر اپنے سینے میں دل کی [illegible] کا ذکر کیا ہے ۔

[illegible]
شغلالئی غندہ لے نازہ
ماتی لہ ویلیں پہ رخسار دے
[illegible] لگے میں ذکانا قرار دے

[illegible] ذیل شعر اقبال کا مشہور ترین شعر ہے جس میں انھوں نے شوق دیدار حسن حقیقی کا اظہار کیا ہے :

کبھی اے حقیقت منتظر نظر آ لباس مجاز میں
کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبین نیاز
میں

اقبال کی طرح ایک اور غزل گو شاعر سہا (علیگ) نے بھی شوق دیدار حسن حقیقی کے حوالے سے اسی تڑپ کا اظہار کیا ہے مگر سہا کا وہ شعر اقبال کے مندرجہ بالا شعر کے مقابلے میں محشر لکھنوی مرحوم کے اس شعر کا مصداق ہے جس میں وہ کہتے ہیں کہ بگڑے ہوئے بھی تیغ حقیقت کے زخم زخم، ہنس ہنس کے منہ چڑاتے ہیں زخم مجاز کا

سہا (علیگ) کا شعر ملاحظہ ہو :

یہ بجا کہ خلوت دل تو ہے ہزار طرح جلوہ گر
مگر آ کے سامنے بیٹھ جا کہ نظر کو خوئے مجاز ہے

اقبال اور سہا کے ایک ہی مضمون کے ان اشعار میں بقول محشر لکھنوی مرحوم جو فرق ہے اس کا کچھ اندازہ زیر نظر سطور کے خوانندگان گرامی خود بھی لگا سکتے ہیں ۔ (اس کے علاوہ یہ بھی ملاحظہ فرمایئے کہ اقبال نے اپنے زیر گفتگو شعر کا جواب جواب شکوہ کی طرح اپنی زبان سے خود ہی دے دیا ۔ فرماتے ہیں :

ظاہر کی آنکھ سے نہ تماشا کرے کوئی
ہو دیکھنا تو دیدہ دل وا کرے کوئی

اب اقبال کا یہ شعر دیکھئے اور اردو غزل گوئی کی تاریخ میں اس کی کوئی مثال تلاش کرنے کی تمامتر کوشش فرمائے ۔ ہائے کیا کہا ہے :

میرے مٹنے کا تماشا دیکھنے کی چیز تھی
کیا بتاؤں ان کا میرا سامنا کیونکر ہوا

کمال بلاغت کے علاوہ اقبال کا یہ شعر محبوب کی نگاہ اولین اور عاشق پر اس کے اثرات کی اچھوتی تصویر ہے ۔

اقبال کی رومانی شاعری

اب اقبال کا یہ شعر ملاحظہ فرمایئے لیکن خدارا آپ بھی فلسفہ تصوف کے محققین کی طرح ہمہ اوست یا ہمہ ازوست کے دقیق مسائل میں الجھ کر نہ رہ جائیں ۔

کھولی ہیں ذوق دید نے آنکھیں تیری اگر
ہر رہگزر میں نقش کف پائے یار دیکھ

اور اس شعر میں عشق کی تہداری کا اندازہ کیجئے :

چھپتی نہیں ہے یہ نگہ شوق ہم نشیں !
پھر اور کس طرح انہیں دیکھا کیا کرے کوئی

افسر میرٹھی نے بھی قریباً اسی قبیل کا یہ شعر کہا ہے

مصلحت کا ہے تقاضا احتیاط
دل یہ کہتا ہے کہ دیکھا کیجئے

لیکن اقبال کے مندرجہ بالا شعر اور افسر میرٹھی کے اس شعر میں فرق کا اندازہ لگانے کے لیے نفسیات محبت کے بھرپور مطالعہ کی ضرورت ہے ۔

دنیائے غزل میں اقبال کا یہ نرالا شعر بھی ملاحظہ فرمائے کہ اردو غزل کے شعرائے متقدمین و متاخرین تو کیا اردو غزل گوئی کی آئندہ تاریخ میں بھی اس شعر کی قدرت کا مماثل شعر شاید نہ مل سکے فرماتے ہیں :

کھل جائیں جو مزے ہیں تمنائے شوق میں
دو چار دن جو میری تمنا کرے کوئی

اقبال کا یہ شعر ان کی عشقیہ شاعری کا نہ کہ میں ان کی رومانی شاعری کہتا ہوں کا نمائندہ شعر ہے۔ ظاہر ہے کہ اس شعر کا تعلق عشق مجازی سے ہے جس کا ثبوت خود اس کا مصرع ثانی ہے۔ ویسے اقبال کے ہر شعر میں مجرد فلسفہ، فلسفہ تصوف یا فلسفہ الٰہیات تلاش کرنے والے چاہیں تو اس شعر کے مصرع اول میں ترکیب "تمنائے شوق" کے حوالے سے اس کے ڈانڈے غالب کے اس شعر سے جا ملائیں جس میں وہ کہتا ہے :

ہے پرے سرحد ادراک سے اپنا مسجود
قبلے کو اہل نظر قبلہ نما کہتے ہیں

یا اس ترکیب میں لفظ شوق کی گہرائی میں جا کر اس کی بلندی کے حوالے سے مولانا حسرت موہانی کا وہ شعر پیش کریں جس میں وہ فرماتے ہیں کہ مری نارسی کا حسرت جو سبب ہے کچھ تو یہ ہے مرے حوصلوں کی پستی مرے شوق کی بلندی یا اس کے دوسرے رخ یعنی پستی کے حوالے سے پروفیسر عبداللطیف تپش کا وہ شعر پیش کریں جس میں وہ کہتے ہیں کہ

دیر و حرم تو منزل جاناں نہ تھے مگر
واماندگی شوق نے منزل بنا دیا

یا زیادہ سے زیادہ اقبال کے اس شعر کے مصرع ثانی کے حوالے سے وہ رئیس المتغزلین جگر مرادآبادی کا وہ شعر پیش کر سکتے ہیں جس میں جگر نے کہا ہے کہ

ہائے وہ حسن کا انداز کہ جس وقت جگر
عشق کے بھیس میں ہوتا ہے نمایاں کوئی

لیکن واضح ہو کہ جگر کا یہ شعر ان کے مشاہدے پر مبنی ہے بلکہ مثنوی ہفت پیکر، سوہنی مہینوال، سسی پنو وغیرہ جیسی کہانیوں کی مختصر خیالی روداد پر مشتمل یا زیادہ سے زیادہ مثنوی میر حسن "سحرالبیان" کے ایک شعر کی صدائے بازگشت ہے۔ مثنوی سحرالبیان کا وہ شعر یہ ہے:

وہ دھر بین کاندھے پہ ایسی چلی
کہ جیسے کوئی لائے گنگا جلی

جبکہ اقبال کے مندرجہ بالا شعر کا مصرع اول ان کے اس ولولہ انگیز شوق کی عکاسی ہے جس کی کوئی دام محبت کا اسیر تمنا ہی کر سکتا ہے۔ رہا اقبال کے اس شعر کا مصرع ثانی تو وہ بقول غالب چھیڑ خوباں سے چلی جائے کا مصداق ہے

اقصائے عالم میں ماضی کی چند مشہور استثنائی کی شخصیات کے علاوہ مرتے مرتے حسن مجازی کا گھائل رہنا صرف شاعرانہ ڈھونگ ہے۔ اس کا اعتراف صرف اقبال جیسا صداقت پرور شاعر ہی کر سکتا تھا۔ ملاحظہ ہو ان کا یہ شعر:

جوانی ہے تو ذوق دید بھی، لطف تمنا بھی
ہمارے گھر کی آبادی قیام میہماں تک ہے

اس شعر کے دوسرے مصرع میں مثال بھی شعر گوئی میں اقبال کی انفرادیت کا ثبوت ہے۔

اب یہ شعر دیکھئے جس کے پامال مضمون کو ایک حسرت آمیز موثر انداز میں اس خوبصورت، سادگی و معنویت سے ساتھ شعر کا جامہ پہنانا صرف اقبال ہی کا کام تھا:

اقبالیات

مہینے وصل کے گھڑیوں کی صورت اڑتے جاتے ہیں
مگر گھڑیاں جدائی کی گزرتی ہیں مہینوں میں

وہ رسمی شاعری کرنے والے شاعروں سے کہتے ہیں :

لطف کلام کیا جو نہ ہو دل میں درد عشق
بسمل نہیں ہے تو تو تڑپنا بھی چھوڑ دے

اور

محبت کے لیے دل ڈھونڈ کوئی ٹوٹنے والا
یہ وہ مے ہے جسے رکھتے ہیں نازک آبگینوں میں

عشق جاوداں کے بارے میں اقبال کہتے ہیں کہ وہ عاشق کے علاوہ محبوب کو بھی حیات جاوداں بخشتا ہے :

عشق کچھ محبوب کے مرنے سے مر جاتا نہیں
روح میں غم بن کے رہتا ہے مگر جاتا نہیں
ہے بقائے عشق سے پیدا بقا محبوب کی
زندگانی ہے عدم نا آشنا محبوب کی

ایک مشہور ترین اردو شاعر نے جسے تاریخ ادب اردو میں اردو کا سعدی کہا گیا ہے اپنے محبوب کی گلشن میں آمد اور اس کے حسن معصوم و بے مثال کے سامنے کلیوں کا ناز و انداز دیکھ کر یوں کہا تھا کہ ان کلیوں کے :

شبنم نے منہ پہ دیکھا گل نے طمانچے مارے

لیکن یہ دیکھئے کہ اقبال اپنی محبوبہ کی گلشن میں آمد کے نتیجے میں کیا کہتے ہیں :

وہ مست ناز جو گلشن میں آ نکلتی ہے
کلی کلی کی زباں سے دعا نکلتی ہے

ذرا سوچ کر بتایئے کہ اقبال سے پہلے یا ان کے بعد آج تک اردو میں کسی غزل گو شاعر نے اس مضمون کو اس لطافت کے ساتھ باندھا ہے ؟

غالب نے کہا تھا :

ساقی بہ جلوہ دشمن ایمان و آگہی
مطرب بہ نغمہ رہزن تمکین و ہوش ہے

اقبال اس سے آگے جا کر ارم کی تصوراتی منظر کشی یوں کرتے ہیں :

کیا سناؤں تمہیں ارم کیا ہے
خاتم آرزوئے دیدہ و گوش
شاخ طوبیٰ پہ نغمہ ریز طیور
بے حجابانہ حور جلوہ فروش
ساقیان جمیل جام بدست
پینے والوں میں شور نوشا نوش

بقول مولانا حالی حیوان ظریف غالب نے جنت کے متعلق از راہ مزاح کہا تھا کہ :

جس میں لاکھوں برس کی حوریں ہوں
ایسی جنت کا کیا کرے کوئی

یا قنوطیت کا شکار ہو کر بحالت حسرت و یاس جنت کے بارے میں کہا تھا کہ :

ہم کو معلوم ہے جنت کی حقیقت لیکن
دل کے بہلانے کو غالب یہ خیال اچھا ہے

لیکن اقبال جو فلسفہ الہیات کے علاوہ علوم قرآنی پر بھی عبور رکھتے تھے اپنی رومانی شاعری میں عروس القرآن سورہ رحمن سے صرف نظر کیسے کر سکتے تھے جس میں اللہ تعالی نے جنت کی ایسی منظر کشی کی ہے کہ دنیا کا بڑے سے بڑا شاعر و ادیب ورطہ حیرت ہی میں غرق ہو سکتا ہے ۔ اس کے مقابلے میں لب کشائی کی جرات نہیں کر سکتا نہ جنگ کر سکتا ہے جبکہ قرآن میں فاتوابسورہ من مثلہ کا چیلنج آج بھی علی حالہ موجود ہے ۔ اس سلسلے میں اقبال کے مندرجہ بالا اشعار کو بھی وجدآفریں کہا جاسکتا ہے لیکن ان رومانی اشعار میں بھی تہذیب سخن اور آداب کلام کو بدرجہ اتم ملحوظ رکھا گیا ہے ۔

میر کے شعر

جوئے شیریں کہاں کہاں فرہاد
عشق نے زور آزمائی کی

پر توجہ کیجئے اور اقبال کا یہ شعر سنیے

بے خطر کود پڑا آتش نمرود میں عشق
عقل ہے محو تماشائے لب بام ابھی

میر کے رنگ اور سادہ انداز میں اقبال کا یہ شعر ملاحظہ ہو :

دل کی بستی عجیب بستی ہے
لوٹنے والے کو ترستی ہے

فرمایئے سہل ممتنع اور کسے کہتے ہیں ؟ غالب کی طرح اقبال بھی اردو میں بے شمار نادر فارسی تراکیب کے موجد ہیں مگر اردو میں سہل ممتنع کی مثالیں پیش کرنا غالب کی طرح اقبال ہی کا کام تھا

شکوہ کے پہلے بند کی یہ بیت کہ

جرات آموز مری تاب سخن ہے مجھ کو
شکوہ اللہ سے خاکم بدہن ہے مجھ کو

آپ نے بارہا پڑھی اور سنی ہو گی ۔ اب نفسیات محبت میں اقبال کا یہ شعر بھی ملاحظہ کیجئے :

تاب اظہار عشق نے لے لی
گفتگو کو زباں ترستی ہے

شعر بقول اقبال وہ ہے جو قلب کو گرما دے اور روح کو تڑپا دے اور بقول شیلے جسے سن کر دل میں سرور پیدا ہو اقبال کا درج ذیل شعر بھی شیلے کے اسی لا جواب قول پر مبنی بلکہ اپنی جگہ اس پر اضافہ ہے ۔ ملاحظہ ہو :

عشق بھی اک شراب ہے اے دل
ہوشیاری اسی کی مستی ہے

اقبال کی رومانی شاعری

میر و اقبال دونوں نے عشق کی سرفروشی جانبازی کی تلمیحات اپنے اپنے رنگ میں نظم کی ہیں مگر اقبال کی تلمیح کا کیا مقام ہے اس کا اندازہ آپ خود فرما سکتے ہیں ۔ فرہاد کی شہرت و عظمت کے سلسلے میں میر کا فیصلہ آپ نے سنا اس پر غالب کا طنزیہ اضافہ بھی سنتے چلیے :

عشق و مزدوری عشرت گہ خسرو کیا، خوب!
ہم کو منظور نکو نامی فرہاد نہیں

غالب جیسا شوخ گفتار شاعر بھی اس تلمیح کے بارے میں خواہ اس کے زمانے میں پیش کی جاتی لب کشائی کی جرات نہیں کر سکتا تھا حال آں کہ اس نے حسن کے متعلق رقابت کے بارے میں خالق حسن پر بھی رقابت کا شک کرنے سے گریز نہیں کیا ملاحظہ ہو :

وہ کافر تو خدا کو بھی نہ سونپا جائے ہے مجھ سے

میر کا وہ شعر جس میں انھوں نے کہا ہے : شاید کہ بہار آئی زنجیر نظر آئی ذوق سخن رکھنے والے قارئین کرام کو ضرور یاد ہو گا اور کیوں یاد نہ ہو گا کہ وہ میر کے بہتر نشتروں میں بھی امتیازی حیثیت کا حامل ہے لیکن اس شعر میں میر کی امتیازی بے ساختگی اور ان کا مخصوص اسلوب اظہار نمایاں ہے یہ مضمون اردو غزلیات میں نہ میر سے پہلے کوئی نئی چیز تھی نہ اب ہے تاہم آمد بہار سے تاثر کا دوسرا رخ یعنی اس کا رجائی پہلو اقبال کے سوا کوئی دوسرا شاعر آج تک پیش نہ کر سکا ۔ یہ عشقیہ یا رومانی شاعری میں اقبال کی طرف سے در حقیقت ایک اضافہ ہے ۔ اقبال کا شعر ملاحظہ ہو:

پھر باد بہار آئی اقبال غزلخواں ہو
غنچہ ہے اگر ، گل ہو گل ہے تو گلستاں ہو

اقبال کی رومانی شاعری

اب زرا حسن کا دانستہ اظہار سادگی و معصومیت اور اقبال کی زبان سے محبت کا اس پر یہ طنز لطیف دیکھئے جسے اس بے ساختگی سے وہی بیان کر سکتے تھے :

جستجوئے قفس ہے میرے لیے ؟ خوب سمجھے شکار ہونے کو
کیا ادا تھی وہ جاں نثاری کی تھے وہ مجھ پر نثار ہونے کو

اقبال کے ان اشعار کی تشریح کے لیے پوری ایک کتاب چاہیے

اردو غزل کی تاریخ میں اقبال کی اس انوکھی معاملہ بندی پر بھی نظر ڈالتے چلئے فرماتے ہیں :

وعدہ کرتے ہوئے نہ رک جاو
ہے مجھے اعتبار ہونے کو

اقبال کی زبان سے ان کی عشق بازی کی وجہ بھی سن لیجئے جو اردو میں حسن تعلیل کی اچھوتی مثال ہے :

ہم نے اقبال عشق بازی کی
پی یہ ہے ہوشیار ہونے کو

پیمان محبت کا ثبوت کیا ہے اسے سمجھانے کے لیے دفتر درکار ہیں مگر اقبال نے اسے ایک مصرع میں بیان کر کے گویا اختصار کو اعجاز بنا دیا ہے ۔ ملاحظہ ہو :

یک نگہ خندہ دزدیدہ یک تابندہ اشک،
بہر پیمان محبت نیست سوگندے دگر

ے) بلکہ زیب النساء کی بیان کردہ چار چیزوں میں " کتاب و رباب " کا
ضافہ کر کے یہ بھی بتا دیا کہ اس کائنات بے ثبات میں کتاب کا کیا مقام
ہے جس کی نشاندہی فاضل العلوم اقبال ہی کر سکتا تھا ۔

جیسا کہ آپ جانتے ہیں شہنشاہ عالمگیر کی بیٹی زیب النساء ایک باوقار
ہزادی ہونے کے علاوہ اپنے وقت کی ممتاز شاعرہ بھی تھی اور پس پردہ رہ
ر خاص شعرا سے ان کا کلام سنا کرتی تھی لیکن اس کے وقار متانت اور
خودداری کا یہ عالم تھا کہ ایک دفعہ اس نے اس دور کے معروف و
ممتاز صاحب دیوان شاعر ناصر علی سرہندی سے اس کا یہ شعر سن کر کہ :

از ہم نمی شود ز حلاوت جدا لبم
شاید رسید برلب زیب النساء لبم

میرے ہونٹ آپس میں اس طرح ہے جیسا کہ اب جدا ہی نہیں
ہوتے شاید ہونٹ زیب النساء کے (شیریں) لب تک جا پہنچے ہوں اس کا
جواب یہ فی البدیہہ شعر کہہ کر کہ :

ناصر علی بنام علی بردہ ای پناہ
ورنہ بزلفقار علی سر بریدمت

یعنی اے ناصر علی کے نام سے تجھے پناہ مل گئی اسے اپنی خوش
قسمتی جان ورنہ میں ذوالفقار علی قسم ابھی تیرا سر کاٹ ڈالتی ۔ پھر اقبال
جیسا بیباک صداقت پرور شاعر غزل سرائی میں اظہار جذبات سے کس طرح
گریز کر سکتا تھا ؟ اس کے علاوہ اس نے زندگی میں مذکورہ لوازمات کو
ناگزیر بتا کر اور اپنی مجبوری کا اظہار کر کے حافظ و خیام کی ہمنوائی کا حق
ادا کر دیا ۔ آپ نے رومانی شاعری میں اقبال کا کمال فن ملاحظہ فرمایا ؟

حافظ شیرازی کا شعر ہے :

گے) بلکہ زیب النساء کی بیان کردہ چار چیزوں میں " کتاب و رباب " کا اضافہ کر کے یہ بھی بتا دیا کہ اس کائنات بے ثبات میں کتاب کا کیا مقام ہے جس کی نشاندہی فاضل العلوم اقبال ہی کر سکتا تھا ۔

جیسا کہ آپ جانتے ہیں شہنشاہ عالمگیر کی بیٹی زیب النساء ایک باوقار شہزادی ہونے کے علاوہ اپنے وقت کی ممتاز شاعرہ بھی تھی اور پس پردہ رہ کر خاص شعرا سے ان کا کلام سنا کرتی تھی لیکن اس کے وقار متانت اور خودداری کا یہ عالم تھا کہ ایک دفعہ اس نے اس دور کے معروف و ممتاز صاحب دیوان شاعر ناصر علی سرہندی سے اس کا یہ شعر سن کر کہ :

از ہم نمی شود ز حلاوت جدا لبم
شاید رسید برلب زیب النساء لبم

میرے ہونٹ آپس میں اس طرح ہے جیسا کہ اب جدا ہی نہیں ہوتے شاید ہونٹ زیب النساء کے (شیریں) لب تک جا پہنچے ہوں اس کا جواب یہ فی البدیہہ شعر کہہ کر کہ :

ناصر علی بنام علی بردہ ای پناہ
ورنہ بزلفقار علی سر بریدمت

یعنی اے ناصر علی تو نے علی کے نام سے تجھے پناہ مل گئی اسے اپنی خوش قسمتی جان ورنہ میں ذوالفقار علی قسم ابھی تیرا سر کاٹ ڈالتی ۔ پھر اقبال جیسا بیباک صداقت پرور شاعر غزل سرائی میں اظہار جذبات سے کس طرح گریز کر سکتا تھا ؟ اس کے علاوہ اس نے زندگی میں مذکورہ لوازمات کو ناگزیر بتا کر اور اپنی مجبوری کا اظہار کر کے حافظ و خیام کی ہمنوائی کا حق ادا کر دیا ۔ آپ نے رومانی شاعری میں اقبال کا کمال فن ملاحظہ فرمایا ؟

حافظ شیرازی کا شعر ہے :

ساقیا برخیز و درد و جام را
خاک بر سر کن غم ایام را

یعنی ساقی اٹھ ، غم دوراں پر خاک ڈال اور شراب کا دور چلنے دے ۔ اسی مضمون کو شاعر مشرق اپنے انداز خاص میں یوں کہتے ہیں :

ساقیا بر جگرم شعلہ نمناک انداز
دگر آشوب قیامت بکف خاک انداز

یہاں میرا مقصد غزل گوئی میں حافظ سے اقبال کا تقابل نہیں ہے بلکہ حافظ کے بعد قریباً اسی مضمون پر مشتمل اقبال نے اپنے مندرجہ بالا فارسی شعر میں شراب کے متعلق جو کیفیات سموئی ہیں اور اس کے نادر و نایاب استعارات " شعلہ نمناک " اور " آشوب قیامت " کی طرف آپ کو مبذول کرا کے غزل گوئی اور رومانی شاعری میں اقبال کا مقام سمجھنے کی درخوست کرتا ہے ۔

یہاں مجھے ایک واقعہ جسے لطیفہ بھی کہہ سکتے ہیں اور جو خود مجھے ایک زمانے میں پیش آیا تھا یاد آیا ۔ ہوا یوں تھا کہ جب تقسیم ہند سے قبل میں سینٹرل انڈیا میں ایک کالج کے شعبہ فارسی کے استاد کی حیثیت سے مقیم تھا تو اسی کالج کے ایک استاد اور میرے بے تکلف دوست ایک خضر صورت مولوی صاحب کو ایک روز میرے پاس لائے اور مجھ سے ان کا تعارف کراتے ہوئے بولے : یہ گرامی قدر بزرگ فارسی زبان و ادب پر عبور کامل رکھنے کے علاوہ دیوان حافظ کے شارح بھی ہیں ۔ میں نے ان بزرگ کی چائے سے تواضع کے بعد ان سے عرض کیا : از راہ کرم اپنی کی ہوئی حافظ کے کسی شعر کی شرح سنا کر مجھے مستفید ہونے اور شکر گزاری کا موقع دیجئے ۔ مجھ سے یہ سن کر ان بزرگ نے بڑے مشفقانہ انداز میں مجھے دیکھا پھر پہلے تو حافظ کا درج ذیل شعر سنایا :

شرح کی طرح مضحکہ خیز بنا دیا ہے (ملاحظہ ہوں میرے مضمون اقبال کے مترجمین و شارحین کی چند پہلی اقساط مطبوعہ ماہنامہ "سب رس" کراچی) اور یہی مشرق کے اس عظیم اور آفاقی شاعر پر سب سے بڑا ظلم ہے۔

عرصہ ہوا میرے دیرینہ دوست جلیل قدوائی صاحب نے ماہنامہ نیرنگ خیال لاہور میں مولانا حالی کی غزل گوئی کے موضوع پر ایک بڑا پر مغز و وقیع مضمون لکھا تھا جس میں متعدد مثالوں سے یہ ثابت کیا تھا کہ مدو جذر اسلام کے گرامی مرتبت مصنف مولانا الطاف حسین حالی کا مرتبہ و مقام غزل گوئی میں بھی کسی اردو غزل گو شاعر سے کم نہیں ہے۔ میں نے بھی ایک شاعر کی حیثیت سے (اپنا فرض منصبی سمجھ کر رہنمائے ملت، حکیم الامت علامہ اقبال کی شاعری کے اسی پہلو کو پیش کر کے ایک غزل گو رومانی شاعر کی حیثیت سے بھی ان کا مقام واضح کرنے کی حتی الامکان اور حسب استعداد کوشش کی ہے۔ جہاں انھوں نے "پیام مشرق" میں اپنے قاری اور اس کے حوالے ... نوع انسانی کے ہر فرد کو یہ تلقین فرمائی ہے کہ:

گر ترا خار گل تازہ رسے ساختہ اند
پاس ناموس چمن دار و خلیدن آموز
باغبان گر ز خیابان تو بر کند ترا
صفت سبزہ دگر بارہ دمیدن آموز

تو "بانگ درا" میں ان کا یہ شعر بھی موجود ہے کہ:

عجیب چیز ہے احساس زندگانی کا!
عقیدہ عشرت امروز ہے جوانی کا!!

دیکھیے آپ چونک پڑے۔ خیر یہ شعر علامہ اقبال کی بزرگ شخصیت کے پیش نظر چونکا دینے والا تھا بھی۔

اقبال کی رومانی شاعری

اب آخر میں اقبال کے مندرجہ بالا شعر کا ہم معنی ایک ممتاز اور خوش ذوق و خوش مزاج فارسی شاعر کا یہ مصرع سنیے :

بابر بہ عیش کوش کہ عالم دوبارہ نیست !

جی ہاں یہ مصرع ایشیا کے بہادر ترین سپاہی شہنشاہ بابر تیموری کا ہے جو اپنی تمامتر انسانی عظمتوں اور خوبیوں کے علاوہ ایک شاعر بھی تھا ، اقبال کی طرح حد درجہ حساس صداقت پسند اور حق گو شاعر ۔

رایزنی فرہنگی جمہوری اسلامی ایران اسلام آباد کاسہ ماہی فارسی اردو تحقیقی مجلہ

- ایران میں فارسی زبان و ادب کے جدید رجحانات ۔
- برصغیر پاکستان و ہند میں فارسی ادب اور ایران شناسی پر تحقیق کی رفتار۔
- ایران اور برصغیر میں فارسی ادبیات سے متعلق شائع ہونے والی کتب پر نقد ونظر ۔
- اور ایران و برصغیر کے ثقافتی اشتراکات کے بارے میں مقالات شائع کرتا ہے ۔

رایزنی فرہنگی جمہوری اسلامی ایران

مکان ۲۵ ، گلی ۲۷ ، ایف ۲/۶ ۔ اسلام آباد (پاکستان)

فارسی شاعری میں اقبال کی خطابت

نیر مسعود

سر عبدالقادر کے بیان کے مطابق ولایت میں قیام کے دوران اقبال کو اپنی فارسی گوئی کی قوت کا اندازہ ہوا اور اس کے بعد سے ان کی طبیعت کا میلان اردو سے زیادہ فارسی شاعری کی طرف ہو گیا ۔ چنانچہ اقبال کا پہلا اردو مجموعہ کلام " بانگ درا " تیار ہونے سے پہلے فارسی نظم میں ان کی تین کتابیں " اسرار خودی " " رموز بے خودی " اور " پیام مشرق " تیار ہو چکی تھیں ۔

اردو شاعری کی نسبت فارسی شاعری کی طرف زیادہ متوجہ ہونے میں اقبال کے پیش نظر خاص طور پر یہ مقصد تھا کہ وہ فارسی کے ذریعے اپنی بات زیادہ لوگوں تک پہنچائیں اور اپنے مخاطبین کا حلقہ وسیع تر کریں ۔ اپنی شاعری کا مقصد خود اقبال نے افراد و اقوام کی باطنی تربیت کرنا بتایا ہے ۔ اس تربیت کے ذریعے وہ مشرق کو ، جو سویا ہوا تھا اور مزید سلایا جا رہا تھا ، بیدار کرنا چاہتے تھے ۔ ان کا عقیدہ قرآن مجید کے اس قول پر تھا کہ خدا اس وقت تک کسی قوم کی حالت میں تغیر پیدا نہیں کرتا جب تک وہ قوم خود بھی اپنے میں تغیر پیدا نہ کرے ۔ اقبال اپنے کلام کے ذریعے مسلمانوں میں یہی تغیر پیدا کرنا چاہتے تھے ۔ بہ الفاظ دیگر وہ اپنی شاعری ، خصوصاً فارسی شاعری کو ایک زبردست انقلاب کا محرک بنانا چاہتے تھے ۔ اقبال کی شاعری کے یہ پس منظر کے محرکات خطیبانہ کلام کا تقاضا کرتے ہیں اور خطیبانہ کلام برہنہ گفتاری کا تقاضا کرتا ہے ۔ لیکن برہنہ گفتاری اقبال کے شعری مزاج کے موافق نہ تھی ۔ اس طرح وہ ایک کشمکش سے دوچار ہوئے جس کا اظہار انھوں نے اس شعر میں کیا ہے ۔

وقت برہنہ گفتن است من بکنایہ گفتہ ام
خود تو بگو کجا برم ہمنفسانِ خام را

اور اپنے اس شعری رویے کا جواز یوں فراہم کیا ہے :

برہنہ حرف نگفتن کمال گویائی است
حدیث خلوتیاں جز برمز و ایما نیست [۲]

اقبال کی فارسی شاعری میں خطابت کی نوعیت کو سمجھنے کے لیے یہ دونوں شعر کلیدی حیثیت رکھتے ہیں ، اور آگے چل کر ہماری گفتگو میں ان کا حوالہ آئے گا ۔

تلقین ، تبلیغ اور تحریک خطابت کے اہم عناصر ہیں ۔ اقبال کے یہاں ان عناصر کی فراوانی ہے اس لیے ان کے کلام میں خطیبانہ آہنگ فوراً محسوس ہو جاتا ہے ۔ یہ آہنگ اقبال کے یہاں صیغہ امر کے حامل کلام میں زیادہ محسوس ہوتا ہے ، مثلاً یہ غزلیں :

از ہمہ کن کنارہ گیر صحبت آشنا طلب
ہم ز خدا خودی طلب ہم ز خودی خدا طلب [۳]

چو موج مست خودی باش و سر بطوفان کش
ترا کہ گفت کہ بنشین و پا بداماں کش [۴]

بانشہ درویشی در ساز و دمادم زن
چوں پختہ شوی خود را بر سلطنت جم زن [۵]

کشادہ رو ز خوش و ناخوش زمانہ گذر
ز گلشن و قفس و دام و آشیانہ گذر

یا یہ قطعات :

بروں از ورطہ بود و عدم شو
فزوں تر زیں جہان کیف و کم شو

خودی تعمیر کن در پیکر خویش
چو ابراہیم معمار حرم شو [7]

☆

ہمائے علم تا افتد بدامت
یقین کم کن ، گرفتار شکے باش
عمل خواہی ؟ یقین را پختہ تر کن
یکے جوے و یکے بین و یکے باش [8]

☆

بمنزل کوش مانند مہ نو
دریں نیلی فضا ہر دم فزوں شو
مقام خویش اگر خواہی دریں دیر
بحق دل بند و راہ مصطفیٰ رو [9]

☆

بجام نو کہن مے از سبو ریز
فروغ خویش را بر کاخ و کو ریز
اگر خواہی ثمر از شاخ منصور
بدل " لا غالب الا اللہ " فرو ریز [10]

☆

تو اے ناداں دل آگاہ دریاب
بخود مثل نیاگاں راہ دریاب
چساں مومن کند پوشیدہ را فاش

ز لا موجود الا الله دریاب "

☆

اقبال کے یہاں صیغہ امر کے حامل کلام کا خطیبانہ آہنگ ان کی دو نظموں " دگر آموز" اور " از خواب گراں خیز " میں اپنی معراج پر ملتا ہے ۔ کلام اقبال میں خطابت پر گفتگو کرنے کے لیے ان نظموں کے مندرجہ ذیل بند نظر میں رکھنا ضروری ہیں :

مانند صبا خیزو وزیدن دگر آموز
دامان گل و لالہ کشیدن دگر آموز
اندر دلک غنچہ خزیدن دگر آموز!
دم چیست ؟ پیام است ، شنیدی نشنیدی !
در خاک تو یک جلوہ عام است، ندیدی!
دیدن دگر آموز ، شنیدن دگر آموز !
ما چشم عقاب و دل شہباز نداریم
چوں مرغ سرا لذت پرواز نداریم
اے مرغ سرا ، خیزو پریدن دگر آموز !
وا سوختہ ئی ، یک شرر از داغ جگر گیر
یک چند بخود پیچ و نیستان ہمہ۔ در گیر
چوں شعلہ بخاشاک دویدن دگر آموز ![۱۲]

ای غنچہ ء خوابیدہ چو نرگس نگراں خیز
کاشانہ ما رفت بتاراج غماں خیز
از نالہ ء مرغ چمن از بانگ اذاں خیز
از گرمی ہنگامہ آتش نفساں خیز
از خواب گراں،خواب گراں ,از خواب گراں از خیز

خواب گیراں خیز !
خاور ہمہ مانند غبار سر راہے است
یک نالہ ء خاموش و اثر باختہ آہے است
ہر ذرہ این خاک گرہ خوردہ نگاہے است
از ہند و سمرقند و عراق و ہمدان خیز
از خواب گراں ، خواب گراں ، خواب گراں خیز از
خواب گراں خیز !
ناموس ازل را تو امینی ، تو امینی
دارای جہاں را تو لیسا ، تو یمینی
ای بندہ خاکی تو زمانی ، تو زمینی
صہبائی یقین در کش و از دیر گماں خیز
از خواب گراں ، خواب گراں ، خواب گراں خیز از
خواب گراں خیز !
فریاد ز افرنگ و دل آویزی افرنگ
فریاد ز شیرینی ، و پرویزی افرنگ
عالم ہمہ ویرانہ ز چنگیزی افرنگ
معمار حرم ! باز بتعمیر جہاں خیز
از خواب گراں ، خواب گراں ، خواب گراں خیز ،
از خواب گراں خیز ! ۴۳

ان مثالوں میں اقبال کے مخصوص لہجے سے ظاہر ہوتا ہے کہ شاعر کسی فرد یا جماعت کو مخاطب کر کے کسی مخصوص راستے پر لگانے کی کوشش کر رہا ہے ۔ یہ خاص خطیبانہ آہنگ ہے اور اس شاعرانہ خود کلامی کی ضد ہے جس کی عمدہ مثالیں بھی ہمیں اقبال ہی کے یہاں مل جاتی ہیں ۔

اردو ۔ فارسی کی بیشتر قریب العہد شاعری میں خطابت کا عنصر شعر کی لطافت اور دیرپا تاثر کو مجروح کرنے والے عناصر کی صف میں نظر آتا ہے ۔ دیرپا تخصیص اس لیے ہے ۔ اپنی معاصر صورت حال میں فوری اور عارضی طور پر ہی سہی خطیبانہ شاعری سب سے زیادہ موثر نظر آتی ہے

۔ خواجہ حالی اور جوش ملیح آبادی کی نظمیں ، ترقی پسند شاعروں کا بہت سا کلام ، ایران میں قاچاری دور کے آزادی خواہ شاعروں کی انقلابی شاعری اپنے اپنے وقت کے ادبی افق پر چھا گئی تھی ۔ لیکن یہ شاعری اپنی معاصر بدیہی صورت حال پر قائم تھی ۔ اس صورت حال کے بدلنے کے ساتھ یہ شاعری لڑکھڑانے لگی اور آخر بے اثر اور بے جان ہو کر بعد کے قاریوں کے لیے حیرت کا سبب بنی کہ کبھی اس قسم کی شاعری بھی مقبول تھی ، اور اسی خطیبانہ عنصر کی وجہ سے مقبول تھی جو آج ہمیں شعریت کا قاتل نظر آ رہا ہے ۔ اس طرح ہمارا عقیدہ سا بن گیا کہ خطابت شعریت کے منافی ہے ۔ لیکن اس عقیدے میں اقبال کو ہمیشہ استثنا کی حیثیت حاصل رہی ۔ ان کی خطیبانہ شاعری اپنی تخلیق کے زمانے میں جتنی موثر تھی ، آج بھی اتنی ہی ، بلکہ زیادہ موثر ہے ۔ اقبال کا یہ استثنا ایک طرف اس عقیدے کو متزلزل کر دیتا ہے کہ خطابت شعریت کے منافی ہے ، دوسری طرف ہمیں تاثیر کی دو نوعیتوں کی طرف متوجہ کرتا ہے ۔ ایک تو وہ نوعیت ہے جو حالی ، جوش ، ترقی پسندوں ، ایران کے آزادی خواہوں اور اقبال کے یہاں مشترک ہے ، یعنی ان سب کا کلام معاصر صورت حال کا آوردہ تھا اور اس نے اپنے مخاطبوں میں زندگی کی ایک لہر دوڑا دی تھی ۔ تاثر کی دوسری نوعیت وہ ہے جس میں اقبال کو استثنائی حیثیت حاصل ہے ، یعنی معاصر صورت حال کے بدل جانے کے باوجود ان کا خطیبانہ کلام اسی مضبوطی کے ساتھ اپنی جگہ پر قائم رہا اور ہر بدلی ہوئی صورت حال میں اپنے پڑھنے والوں کو متاثر کرتا رہا ہے اور ان متاثر ہونے والوں میں مشرق و مغرب کے وہ لوگ بھی شامل ہیں جو اقبال کی اس شاعری کے مخاطب حقیقی نہیں تھے بلکہ یہ شاعری ان کے مفاد اور منشا کے خلاف تھی ۔ ایسے لوگوں کا ایسی خطابت سے متاثر ہونا ، ظاہر ہے اس کے موضوعات کے سبب اتنا نہیں ہے جتنا اس کے شعری اظہار کی وجہ سے ہے یہاں پھر اقبال کے وہ دونوں شعر سامنے آتے ہیں جنھیں اس گفتگو کے آغاز میں ہم نے کلیدی حیثیت دی تھی ۔ ان شعروں پر بات کرنے سے پہلے یہ بھی دیکھ لیا جائے کہ اقبال کے خطیبانہ کلام کے جو نمونے ہم نے پیش کیے ہیں ان میں خطابت کے تینوں اہم عناصر تلقین، تبلیغ اور تحریک کی کیا کیفیت ہے ۔ اقبال کہہ رہے ہیں :

فارسی شاعری میں اقبال کی خطابت

سب سے کنارہ کش ہو کر آشنا کی طلب کر ، خدا سے خودی اور خودی سے خدا کی طلب کر

موج کی طرح مست خودی رہ

پختہ ہو کر خود کو جمشید کی سلطنت پر دے مار

دنیا کے بھلے برے کو ہنسی خوشی جھیل جا ، گلشن ، قفس ، دام ، آشیانے کا خیال چھوڑ دے

ہستی اور نیستی کے بھنور سے باہر نکل ۔ اس جہان کیف و کم سے زیادہ ہو جا ، اپنے پیکر میں خودی کی تعمیر کر اور ابراہیم کی طرح معمار حرم بن جا ۔

اگر تو چاہتا ہے کہ علم کا ہما تیرے دام میں آجائے تو یقین کو چھوڑ اور شک میں گرفتار ہو جا ، لیکن اگر تو عمل چاہتا ہے تو ایک ہی کو ڈھونڈھ ، ایک ہی کو دیکھ اور ایک ہی کا ہو جا ۔

ماہ نو کی طرح منزل کی طرف بڑھ ، اس نیلگوں فضا میں ہر دم زیادہ ہوتا جا ۔ اگر دیر میں اپنا مقام چاہتا ہے تو حق سے دل لگا اور مصطفیٰ کی راہ پر چل ۔

نئے جام میں پرانی شراب بھر اور کاخ و کو پر اپنا عکس ڈال ۔ اگر تجھے شاخ منصور کا ثمر مطلوب ہے تو اپنے دل پر " لا غالب الا اللہ " نازل کر ۔

اے ناداں ، دل آگاہ حاصل کر اپنے اسلاف کی طرح خود تک پہنچنے کی راہ نکال ۔ مومن پوشیدہ کو کیونکر ظاہر کرتا ہے ، یہ بات " لا موجود الا اللہ سے معلوم کر

صبا کی طرح اٹھ اور چلنا بھی سیکھ ۔ لالہ و گل کا دامن کھینچنا سیکھ ، غنچے کے دل میں اترنا سیکھ ۔

سائنس کیا ہے ، ایک پیام ہے تو نے سنا ، یا نہیں سنا ؟ تیری خاک میں ایک جلوہ عام ہے ، کیا تو نے نہیں دیکھا ؟ دیکھنا بھی سیکھ اور سننا بھی سیکھ ۔

ہمارے پاس عقاب کی آنکھ اور شہباز کا دل نہیں ہے ۔ ہم مرغ سرا کی طرح لذت پرواز سے محروم ہیں ۔ اے مرغ سرا ، اٹھ اور پھر سے اڑنا سیکھ

تو جل بجھا ہے ۔ اپنے داغ جگر سے ایک چنگاری لے ، کچھ دیر اپنے اندر چکر لگا اور سارے نیستاں کو اپنی لپیٹ میں لے لے ۔ شعلے کی طرح خاشاک میں دوڑ جانا بھی سیکھ وغیرہ

اس نثری ترجمانی میں ہم نے خاصی بے دردی کے ساتھ کلام اقبال کی شعریت کا خون کیا ہے ۔ اس کے باوجود اندزہ ہو سکتا ہے کہ اس کلام میں خطابت پر شاعری حاوی ہے ۔ لہجے میں خطیبانہ بلند آہنگی ضرور ہے لیکن اقبال اپنے مخاطبین پر اپنا مدعا اور دو چار کی طرح واضح کرنے کے بجائے اشاروں میں بات کرتے ہیں ، پھر خود ہی افسوس بھی کرتے ہیں کہ میں نے برہنہ گوئی کے محل پر کنایوں میں گفتگو کی ہے ، اور اسی بنا پر مایوس سے ہیں کہ میرے مخاطبین وہ راہ نہیں چل سکیں گے جس پر میں ان کو چلانا چاہتا ہوں ۔ لیکن اس کے باوجود وہ رمز و ایما کا دامن چھوڑنے اور کمال گویائی سے دست بردار ہونے پر راضی نہیں ہیں ۔

حالی نے اصلاح کے مقصد پر اپنی شاعری کے فنی محاسن کو قربان کر دیا تھا ۔ اقبال کا رویہ اس کے برعکس نظر آتا ہے ، لیکن ان کے بارے میں محض سخن پروری کا گمان قرین انصاف نہ ہو گا ۔ کلام اقبال اور اس کے مسلسل فروغ کے بغور مطالعے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اقبال کے پیش نظر صرف زمانہ حال کے موجود مخاطبین نہیں تھے ۔ ان کی تصور میں زمان و مکان کا ایک بسیط میدان تھا اور اس میدان میں اپنی آواز کی گونج باقی رکھنے کے لیے انھوں نے خطابت کا جو بالواسطہ پیرایہ اختیار کیا ، وہ مناسب ترین ثابت ہوا ۔ اسی پیرائے کی بدولت اقبال ہم کو حال اور

مستقبل دونوں کے شاعر محسوس ہوتے ہیں۔ اور اسی بدولت عام خطیبانہ شاعری کا ایک سقم ظریقانہ پہلو بھی ...ے سامنے آتا ہے۔ اردو۔ فارسی کی بیشتر خطیبانہ شاعری میں ہم دیکھتے ہیں کہ معاصر صورت حال کے بدل جانے کے بعد یہ شاعری غیر موثر ہو جاتی ہے اور ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اپنے خارجی سیاق و سباق سے ہٹ کر یہ شاعری برہنہ گوئی کے باوجود، بلکہ اسی کی وجہ سے، ایک حد تک ناقابل فہم بھی ہو جاتی ہے، اس لیے کہ اس کے سیاق و سباق سے ناواقفیت کے باعث ہماری سمجھ میں ٹھیک سے نہیں آتا کہ شاعر کس مخصوص صورت حال کی بات کر رہا ہے۔ اس کے برعکس اقبال کی شاعرانہ خطابت اپنے پیرائے کی بدولت وقت کی اکائیوں میں آگے کی طرف سفر کرتی رہتی ہے، ایک صورت حال سے نکل کر دوسری صورت حال میں پیوست ہو جاتی ہے اور ہر زمانے میں اپنا سیاق و سباق خود پیدا کر لیتی ہے۔

حواشی

۱ ۔ کلیات اقبال (فارسی) اشاعت پنجم مئی ۱۹۸۵ ء ، شیخ غلام علی اینڈ سنز ، لاہور ص ۴۴۷

۲ ۔ ایضاً ص ۳۳۰

۳ ۔ ایضاً ص ۵۰۷

۴ ۔ ایضاً ص ۴۶۴

۵ ۔ ایضاً ص ۷۵۵

۶ ۔ ایضاً ص ۴۹۰

۷ ۔ ایضاً ص ۲۰۵

۸ ۔ ایضاً ص ۴۱۱

۹ ۔ ایضاً ص ۹۴۷

۱۰ ۔ ایضاً ص ۹۰۵

۱۱ ۔ ایضاً ص ۹۵۱

۱۲ ۔ ایضاً ص ۴۷۱ ۔ ۴۷۲

۱۳ ۔ ایضاً ص ۴۷۳ ۔ ۴۷۵

تصورات

سیاست، تہذیب اور موت

داری سرپرواز ؟

احمد جاوید

بدقسمتی سے ہمارے قومی کردار اور شعور کے تقریباً تمام مظاہر اپنی تشکیل کے لیے سیاست کے محتاج ہیں ۔ ہماری سیاست اور اس کے اکثر ادارے پچھلے چار عشروں سے جس تحت انسانی کارکردگی کا مظاہرہ کرتے آ رہے ہیں ' یہ اسی کا اثر ہے کہ قومی زندگی کی ہر سطح پر ہم ایک ہولناک دنیا پرستی میں مبتلا ہیں ۔ ذہن کی تمام صلاحیتوں اور ارادے کی ساری قوتوں کا بس ایک ہدف رہ گیا ہے : دنیا ۔ باقی سب چیزیں اگر اس مقصد کے حصول میں ہماری معاونت کرتی ہیں تو فبہا ' ورنہ ان کا ہماری زندگی سے کوئی تعلق نہیں ۔ زندگی کا وہ پھیلاوء جس میں دنیا بہت تھوڑی جگہ گھیرتی تھی ' سمٹتے سمٹتے بالاخر غائب ہو چلا ہے ۔ میں یہ نہیں کہتا کہ اس صورت حال کی ذمہ داری تنہا سیاست پر ہے ۔ البتہ اجتماعی نفسیات میں بنیادی تبدیلیاں لانے والے جن اسباب کا نتیجہ یہ صورت حال ہے ' ان کا بڑا اظہار سیاست ہی میں ہوا ۔

ایک نارمل قوم کے لیے سیاست 'آزادی کی سائنس ہے ---- مثبت ' منظم اور نظریاتی آزادی ۔ نارمل قوم سے کوئی آئیڈیل قوم نہیں بلکہ ایک ایسی قوم مراد ہے جس میں بناوء اور صحت کے عناصر ' بگاڑ اور مرض کی تمام صورتوں پر حاوی ہوں ۔ اس کی کلی ساخت کسی غیر متغیر اصول اور ایسے مستقل مگر متنوع معیارات پر مرتب ہوئی ہو جو کسی بھی تاریخی یا تمدنی صورت حال میں اجنبی ہو کر نہیں رہ جاتے ۔ یہ نہیں کہ ایسی قوم میں خرابی نہیں پیدا ہو سکتی ۔ ضرور ہو سکتی ہے بلکہ ہوتی رہتی ہے لیکن اس کی نوعیت ہمیشہ عارضی ' جزوی اور سطحی ہوتی ہے اور اس کے ازالے کی قوت کبھی کمزور نہیں پڑتی ۔ سیاست ایک اجتماعی انتظامی سطح پر جو داخلی بھی ہو سکتی ہے اور بین الاقوامی بھی ' اسی قوت کا ظہور ہے

۔ ایک نظریاتی معاشرے میں جہاں نظریہ ، عمل سے نہیں بلکہ عمل ، نظریے سے پیدا ہوتا ہے ، کسی سیاسی نظام اور اس کی کارکردگی کا تجزیہ جن معیارات کی روشنی میں کیا جانا چاہیے وہ اپنی غایت کے اعتبار سے دنیاوی نہیں ہوتے ۔ ایسے معاشروں کا مقصود آدم سازی ہوتا ہے ، اور ایک موثر معاشرتی قوت کی حیثیت سے سیاست کا کام یہ ہے کہ اس مقصود کے حصول کا وہ راستہ جو دنیاوی زندگی سے ہو کر گزرتا ہے ، اسے ہموار رکھے ۔ اقبال نے اس اصول کو کئی طرح سے بیان کیا ہے :

" اگر ہندوستان میں مسلمانوں کا مقصد سیاسیات سے ، محض آزادی اور اقتصادی بہبودی ہے اور حفاظت اسلام اس مقصد کا عنصر نہیں ہے --- تو مسلمان اپنے مقاصد میں کبھی کامیاب نہ ہوں گے "[۱]

" ------ اور اس آزادی سے ہمارا مطلب یہی نہیں کہ ہم آزاد ہو جائیں ، بلکہ ہمارا اول مقصد یہ ہے کہ اسلام قائم رہے اور مسلمان طاقت ور بن جائیں -- "[۲]

کھویا نہ جا صنم کدہ ء کائنات میں
محفل گداز ! گرمی محفل نہ کر قبول[۳]

زندگی خواہی خودی را پیش کن
چار سو را غرق اندر خویش کن[۴]

مکے نے دیا خاک جنیوا کو یہ پیغام
جمعیت اقوام کہ جمعیت آدم[۵]

حال ہی میں جنرل ڈیگال کی حکومت کے آخری وزیر تعلیم ایڈگرفاورے (Edgar Faure) کی کتاب "The Heart of the Battle : for a new social contract " نظر سے گزری ۔ اس کا لفظ لفظ قابل تردید ہے مگر

انصاف کی بات ہے کہ سیاست کی نظری اور عملی جہات کا جیسا تقابلی مطالعہ اس کتاب میں کیا گیا ہے ، کم ہی کہیں نظر آتا ہے ۔ **ھیگل** کی ' **مطلقیت** ' اور مارکس کی ' مغایرت ' کا ایک جدید سیاسی ہیومنزم کی بنیاد پر تقابل کرنے کے بعد فاورے جو نتیجہ نکالتا ہے وہ یہ ہے کہ معاشرہ ایک تہذیبی ؛ معاشی اور انتظامی کل ہے جو ہر آن متغیر ہے ۔ بعض نقائص کے باوجود یہ مغربی جمہوریت ہی ہے جس کی بدولت آدمی اس تغیر مسلسل کو اپنی ترقی کا ذریعہ بنانے پر قادر ہوا ۔ گو کہ فلسفہ ' سائنس اور فنون لطیفہ بھی اس ہمہ گیر تغیر سے سازگاری کی صورتیں نکالتے ہیں مگر ان کا دائرہ جتنا بھی وسیع ہو جائے ' بہرحال محدود ہی رہتا ہے ۔ ان میں ایک اصولی مغائرت پائی جاتی ہے جو ان کے حاصلات و نتائج کو آپس میں مدغم نہیں ہونے دیتی ۔ تاریخ میں پہلی مرتبہ جمہوریت کی شکل میں وہ نقطہ وحدت نمودار ہوا جس نے انسان کے عقلی ' حسی اور عملی انتشار میں تنظیم پیدا کی اور انھیں اپنے اندر سمیٹ کر وہ وحدانی اور آفاقی تناظر تخلیق کیا جو آدمی کو نوع اور فرد دونوں حیثیتوں میں ' دنیا سے جوڑے رکھتا ہے ۔ فاورے کے نزدیک جدید عملی سیاسیات کا ایک بڑا کارنامہ یہ بھی ہے کہ اس نے انسان کی افسانوی تعریفوں کو ہمیشہ کے لیےرد کر دیا اور اس کی انفرادیت و اجتماعیت کو ایک حقیقی بنیاد پر استوار کر کے انھیں ٹھوس انداز میں نشو و نما پانے کا موقع فراہم کیا ہے --- The heart of the Battle کا یہ جزوی خلاصہ ذہن میں رکھیں ۔ سردست ہم اپنی بات وہیں سے شروع کرتے ہیں' جہاں سے چھوڑی تھی ۔

نظریاتی معاشروں میں فرد و اجتماع کا باہمی تعلق ایک خاص نوعیت رکھتا ہے : مغائرانہ عینیت یا عینیتی مغائرت ۔ وہاں آدمی کا تصور کسی غیر مشروط اور لا محدود انفرادیت یا اجتماعیت پر منتج نہیں ہوتا جو عمرانی اور قانونی معنی میں بھی اس دہری کلیت (یعنی فرد و معاشرہ) کو دو لخت کر کے رکھ دیتی ہے جو اپنی فعلیت کے لحاظ سے ایک ہے اور حقیقت کے اعتبار سے متفاوت ۔ فرد اور معاشرے کو بلحاظ فعلیت ایک کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں کا اصول حرکت (جو انھیں زمان و مکاں کے ناسوتی تعینات سے ہم آہنگ رکھتا ہے) یکساں ہے --- اور باعتبار حقیقت ان کا

آپس میں متفاوت ہونا اس معنی میں ہے کہ فرد کی حقیقت ' سکون ' اور وحدت ہے اور معاشرے کی ' حرکت ' اور ' کثرت ' ۔ معاشرہ اپنی تکمیل کے لیے کائناتی قوانین کو نظر انداز نہیں کر سکتا کیونکہ یہ قوانین اس کے وجود اور بقا کی لازمی اساس کا درجہ رکھتے ہیں ۔ معاشرہ خواہ کتنا ہی مکمل کیوں نہ ہو جائے ' مکمل فرد اس کی سمائی سے کچھ نہ کچھ باہر رہ جاتا ہے ۔ یہ اس لیے کہ معاشرے کی تکمیل کا اصول تاریخ ہے جبکہ فرد کی تکمیل کا ' ابدیت ' ۔ البتہ جس طرح تاریخ اپنی روح میں ' وقت ' اور ' ابدیت ' کے نوعی فاصلے کو کم سے کم کرنے کی کوشش کا نام ہے ' اسی طرح معاشرہ بھی کثرت و وحدت یا دنیا اور آدمی کے درمیان حقیقی طور پر موجود تصادم میں ' وحدت ' یا آدمی کو غالب رکھنے کی سعی سے وجود میں آتا ہے ۔ کسی معاشرے کا نقص و کمال جانچنے کے لیے یہ دیکھنا لازمی ہے کہ اس کا رخ آدمی کی طرف ہے یا دنیا کی طرف ! اس کے مجموعی حدود میں آدمی ' دنیا پر غالب ہے کہ دنیا ' آدمی پر ! ---- معاشی خوشحالی ' فوجی طاقت ' سائنسی ترقی حتیٰ کہ آزادی یا غلامی ---- سب چیزیں ثانوی ہیں ۔ ایک خط میں اقبال نے یہی کہا ہے :

> "سلطنت ہو ' امارت ہو ---- کچھ ہو ' بجائے خود کوئی مقصد نہیں بلکہ یہ ذرائع ہیں اعلیٰ ترین مقاصد کے حصول کے جو شخص ان کو بجائے خود مقصد جانتا ہے وہ **رضوابالحیواہ الدنیا** میں داخل ہے" [۶]

یہاں ہاب ہاوس (Hob Hourse) کا بھی ایک اقتباس دیکھتے چلیں جو علامہ کا ہم عصر تھا :

> " In the 20th century' however' particularly under the influence of the philosophy of Nietzche and Bergson the radical relativization of thought in terms of life has introduced a really serious danger. According to George Soret and Vilfredo pareto' every pronouncement of Political Science is merely the sublimation of a highly indiridualized' thoronghly irrational life Sitnahion; every item of knowledge

in the political sphere' merely the derivative of a moment of time the socio-hirtorical and personal sense above which thought is incapable of rising to any unified point of view.[8]

یہ تجزیہ ہمارے سیاسی کلچر اور اس سے رونما ہونے والی عموی صورت حال پر بھی حرف بحرف صادق آتا ہے۔

سیاست ' خصوصاً اس کی عملی صورتوں کو موضوع بنا کر کالم نگاری یا تقریر بازی کا شوق پورا کرنا ہو تو الگ بات ہے ' کام کی گفتگو بہرحال نہیں ہو سکتی۔ یہ کسی پہلو سے ارادہ و شعور کی مرکزی فعلیت سے مناسبت نہیں رکھتی۔ بلکہ فکر و عمل اپنی معیاری ساخت پر برقرار ہوں تو یہ سارا تماشا سرے سے ناقابل التفات ہے۔ سیاست میں انسانی عنصر اس حد تک غائب ہو چکا ہے کہ ہر وہ شخص جسے آدمی ہونے پر اصرار ہو ' اس سے لا تعلق رہنے پر مجبور ہے۔ ارادہ و شعور کی وہ خاصیت جو کمال انسانی کے اصول اور ان سے ہم آہنگ اوضاع و تصورات کو زندہ حالت میں اور حتی ترجیح کے ساتھ زندگی کی ہر سطح پر موجود رکھتی یا رکھ سکتی ہے ' اس کی ذرا سی چھلک بھی ہماری سیاسی صورت حال میں نظر نہیں آتی۔ انسانی نفسیات میں گراوٹ اور کجی کی جتنی شکلیں ہو سکتی ہیں ' سب کی سب یہاں موجود ہیں۔ تفصیل میں تو کیا جانا مگر اتنا ضرور کہوں گا کہ سیاست نے ہماری زندگی میں اس نظریے کے لیے کوئی جگہ نہیں چھوڑی جس کی بنیاد پر ہم ایک ملت ہیں۔ اس نے ہر طرح سے ثابت کر دیا ہے کہ اسلام کو مدار حیات نہیں بنایا جا سکتا۔ ترقی وغیرہ کے نام پر مقاصد کا ایسا پرکشش نظام کھڑا کر دیا گیا ہے جس سے موافقت پیدا کرنے کے لیے احکام حق سے بے وفائی ناگزیر ہو گئی ہے۔ ایک ایسے ماحول میں جہاں کامیابی کا ہر دروازہ جھوٹ اور حب جاہ کی کنجی سے کھلتا ہے ' دین کو نظام زندگی بنانے کی کوشش اقدام خودکشی ہی متصور ہو گی۔

ایک پاکستانی کی حیثیت سے مجھے اپنے وطن میں ہونے والی سیاسی پیش رفت کا سخت سے سخت جائزہ لینے کا حق حاصل ہے۔ اسی استحقاق کو استعمال کرتے ہوئے یہ کہہ سکتا ہوں کہ ہماری مجموعی سیاسی لیڈر شپ ' نیچے سے اوپر تک ' ایسا ایک آدمی بھی پیش نہیں کر سکتی جو بلحاظ فکر و عمل '

تہذیبی ' سیاسی ' قانونی اور معاشی اسلامائزیشن کے عمل میں کم سے کم درجے پر بھی شریک ہونے کی اہلیت رکھتا ہو"۔ اگر ہماری قوم ایک نظریاتی قوم ہے تو پھر یہ فطری بات ہے کہ اس کے نظام نمائندگی کی ہر سطح پر انھی افراد کو موجود ہونا چاہیے جو اس حقیقی تشخص کا شعور رکھتے ہوں اور تاریخ کی خوے تصادم سے آنکھیں چرائے بغیر اس تشخص کی اطلاقی جہات اور ان کے امکانات کو ایک مرتکز اور منضبط تنوع کے ساتھ بروے کار لانے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔

سیاست بلاشبہ ایک ایسی قوت ہے کہ قومی تمدن کی تراش خراش کا ہر عمل ' بلا واسطہ یا بالواسطہ ' اسی سے رونما ہوتا ہے۔ ہماری زندگی کا کوئی گوشہ اس کے دائرہ اثر سے باہر نہیں۔ ہمیں بنانے اور بگاڑنے کی تقریباً ساری طاقت سیاست دانوں کے ہاتھ میں ہے۔ یہ کوئی اچنبھے کی چیز نہیں۔ ہمیشہ سے ایسا ہی ہوتا آرہا ہے تاہم فکر کی بات یہ ہے کہ تبدیلی کے اسباب ایک ہی سطح اور ایک ہی سمت سے کیوں نمودار ہوتے ہیں؟ ماضی بعید میں بھی سیاست ' معاشرتی تبدیلیوں کا بڑا سبب ہوا کرتی تھی مگر اسے پورے نظام اسباب سے الگ نہیں کیا جا سکتا تھا۔ معاشرے کی تشکیل اور رد تشکیل کے تقریباً تمام عناصر کا ایک ہی دائرے میں سمٹ آنا ' ایک عجیب و غریب واقعہ ہے جس کی مثال ماضی میں نہیں ملتی۔

' زمانہ ماقبل جمہوریت میں مسلمانوں کو خانقاہ اور دربار کی صورت میں ایک تہذیبی توازن میسر تھا جس کی وجہ سے بادشاہت اور حکمرانی کے دیگر ادارے معاشرتی تشکیل میں محض ایک معاون عنصر کی حیثیت رکھتے تھے۔ اس معاملے میں ان کا کردار اثر اندازی کی قوت رکھنے کے باوجود لامحدود نہیں تھا۔ اس معاشرے کا مثالی فرد علاء الدین خلجی نہیں تھا بلکہ نظام الدین اولیاء۔ تہذیب کا مہر کمال دربار سے نہیں 'درگاہ سے طلوع ہوتا تھا اور اس کی روشنی زندگی کے ان حصوں کو بھی جگمگاتی تھی جو بادشاہت وغیرہ کے حدود سے باہر ہوتے تھے۔ مسلم تہذیب اپنے امتیاز مراتب کے ساتھ انفس و آفاق کی یکجائی کا جو دائرہ بناتی ہے ' خانقاہ اس کی بالائی قوس تھی اور دربار ' زیریں۔ صوفی ' حب دنیا سے روکتا تھا اور بادشاہ ' ترک دنیا سے۔ گو عملی صورتوں میں یہ قطبینی تعامل اتنا

سادہ اور اتنا مثالی نہیں تھا لیکن بھلا برا جب تک موجود رہا ، ایک بنیادی تہذیبی محرک کا کردار ادا کرتا رہا ۔ اس کے زیر اثر زندگی کی کوئی بھی حرکت اس مقصود اعلیٰ کی نسبت سے خالی نہیں تھی جو تہذیبوں میں وہ حرکی یکسوئی پیدا کرتی ہے جس کی بدولت ان کے داخلی تضادات کچھ مسلمہ ترجیحات کی روشنی میں کسی تہذیبی انتشار کا سبب نہیں بننے پاتے ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ شرف انسانی کے انکار کی جتنی صورتیں ہیں ، ملوکیت ان میں بدترین شکل ہے ۔ مگر ایک سوال پھر بھی جان نہیں چھوڑتا ۔۔۔ ۔۔ شرف انسانی کی تعریف کیا ہے اور کیا ہمارا موجودہ نظام اس کا اثبات کرتا ہے ؟

انسان دیگر مظاہر زندگی پر فضیلت رکھتا ہے کیونکہ اس کے لیے اس کا عدم بھی بامعنی ہے ۔ اسی وجہ سے اس میں ایسی وسعت ہے جو دنیاوی یا جسمانی وجود کے تنگ حدود کو کسی بھی سطح پر قبول نہیں کرتا ۔ حتیٰ کہ تجربیات کی سطح پر بھی نہیں ۔ عدم یا موت کی معنویت کا ادراک اور اثبات کرنے والا شعور ، چیزوں کو دیکھنے کا ایک خاص زاویہ رکھتا ہے جہاں عقلی و حسی اور ذہنی و خارجی کی تقسیم اپنے فلسفیانہ معنی میں باقی نہیں رہتی بلکہ ایک ترکیبی ھیئت میں ڈھل جاتی ہے ۔ یہیں سے وہ علامتی انداز نظر پیدا ہوتا ہے جو ادنیٰ سے ادنیٰ شے کو بھی اس علوی نسبت سے خالی نہیں دیکھتا جسے اصطلاح میں تشبیہ کہتے ہیں ۔ یہ علامتی انداز نظر چیزوں کی بے لچک واقعیت کو توڑ کر ان میں وہ ارفع تہ داری پیدا کرتا ہے جو انھیں مذکورہ بالا شعور کے طریق اثبات سے ہم آہنگ ہونے کے قابل بناتی ہے ۔ یہ شعور اور اس کے عملی مظاہر ، شرف انسانی کی بنیاد ہیں ، ان سے کائنات میں بھی وہ رفعت پیدا ہوتی ہے جو اسے انسانی معنی میں موجود ہونے کے لائق بناتی ہے ۔

تہذیب ایک لحاظ سے تصور مرگ و زیست کی Actualization ہوا کرتی ہے ۔ دنیا اور وقت کا باہمی تعلق جو اصل تہذیب ہے ، اس کی تمام سطحیں اسی تصور سے منکشف اور متعین ہوتی ہے ۔ موت اور زندگی ، باعتبار حقیقت ، وجود ہی کے مظاہر ہیں جس کی مثال ایک ذو معنی لفظ کی سی ہے ۔ تہذیب کا بھی ایک ظاہر اور ایک باطن ہوتا ہے ۔ ظاہر انسان

کی متحرک وقوعیت سے عبارت ہے جو دنیا اور وقت کی شرائط ہستی کے ساتھ ہم آہنگی پیدا کرنے سے مشروط ہے ۔ اس کے ذریعے آدمی کائنات میں 'ہونے' کے حدود میں توسیع کرتا ہے تاکہ یہاں اپنی جگہ بنا سکے ---- دوسری طرف تہذیب کا باطن ' انسان کی مستقل موجودیت سے نسبت رکھتا ہے جس کی بنیاد پر وہ دنیا اور وقت سے اوپر اٹھ کر وجود کی اس سطح تک رسائی حاصل کرتا ہے جہاں ' نہ ہونے' یا ' کچھ اور ہو جانے ' کا امکان معدوم ہے ۔ دنیا ظرف وجود نہیں ہے بلکہ ظرف حیات ---- اسی طرح زمانہ بھی مقدار زندگی ہے نہ کہ مقدار وجود ' بدیں سبب زمانیات کے دائرے میں انسان ہونے کی حقیقی معنویت کی وہ جہت جو تہذیبوں کے ظاہر کو تخلیق کرتی ہے اور اس عمل کو مسلسل جاری رکھتی ہے ' حیات اور مظاہر حیات میں Situated ہے ----- مگر دوسری جہت جو تہذیبوں کے باطن کی تشکیل کرتی ہے ' موت اور حقائق موت میں کار فرما ہے ۔ زندگی ' موت کا ظاہر ہے اور موت ' زندگی کا باطن ۔ وجود ' انسانی حوالے سے ' انھی دونوں کی یکجائی بلکہ اتحاد کا نام ہے ۔ ہر تہذیب اپنے ظاہر و باطن کی متوازیت رفع کر کے یا ان میں حسب مرتبہ توازن پیدا کر کے اسی اتحاد تک پہنچنے کی کوشش کرتی ہے ۔ یہ کوشش گویا ' موجود ' ہونے کی کوشش ہے ۔ اپنی معیاری حالت میں تمام تہذیبی قویٰ اس کوشش میں کم و بیش شریک ہوتے ہیں اور یہ شرکت ہی (انفرادی امتیازات کے باوجود) انھیں ایک ہیئت وحدانی بناتی ہے ۔ اس میں کبھی رخنہ پڑتا ہے تو ایک سبب سے ---- اور وہ ہے انسان کی ' وقوعیت ' کا اس کی 'موجودیت' پر غالب آجانا ۔ دنیا پرستی کا بیج یہیں سے پھوٹتا ہے ۔

ملوکیت کی ایک طویل تاریخ سے گزرنے کے بعد دو سو سال کی غلامی نے ہمارے اندر آزادی کا ایک ایسا تصور پیدا کر دیا جس سے ہم مانوس نہ تھے ۔ وہ اجتماعی طرز احساس جو کسی گہرے قانونی اور روحانی مفہوم میں تو نہیں البتہ ایک ذوقی اور نفسیاتی معنی میں دین کے عمومی اسالیب حیات کو معاشرتی سطح پر غائب نہیں ہونے دیتا ' اس غلامی سے اتنا متاثر نہیں ہوا تھا کہ آزادی کی طلب دینی محسوسات کے دھارے سے پھوٹتی ۔ فرنگی دور حکومت میں مغلیہ سلطنت کی زوال آمادگی کا زمانہ بھی

شامل کر لیں تو صاف دکھائی دیتا ہے کہ ان تین صدیوں میں ہند اسلامی تہذیب کو دھیرے دھیرے گھن لگنا شروع ہو چکا تھا ۔ حب دنیا اور ہوس جاہ کی دیمک اس کے تمام ستونوں کو چاٹتی جا رہی تھی گوکہ دینی تعلیمی ادارے کسی قدر کامیابی کے ساتھ اپنا روایتی کردار نبھا رہے تھے لیکن دنیاوی خوش حالی اور محفوظ مستقبل کی ضمانت نہ رکھنے کی وجہ سے ان کی کشش ماند پڑ چلی تھی ۔ جو چیزیں اپنی کشش کھو دیں وہ تہذیبی پیش رفت کے عمل سے خارج ہو جایا کرتی ہیں ۔ اہل مدرسہ اس اصول کا ادراک تو رکھتے تھے مگر ان کی مجبوری یہ تھی کہ وہ دین کی اس عملی اور عقلی جہت کے ترجمان تھے جسے بروئے کار آنے کے لیے بجا طور پر مکمل غلبہ درکار تھا ۔ اس غلبے کی ناموجودگی نے فقہ و کلام پر اساس رکھنے والے علماء کو معاشرے میں اجنبی سا بنا دیا ۔ خانقاہوں کی کشش البتہ کسی حد تک باقی رہی ۔ اس کا سبب غالباً یہ تھا کہ صوفی دین کے حسی پہلو کا نگہدار تھا۔ تاہم محض اسی پر تکیہ کر کے زوال کی راہ نہیں روکی جا سکتی تھی ۔ حس بہر صورت فوری متقابلات کے تابع ہوتی ہے ۔ تصوف میں اتنی سکت نہیں تھی کہ وہ متقابلات میں تصرف کر سکتا ۔ اس کے لیے بھی اقتدار لازم تھا ۔ غرض دینی اور تہذیبی اداروں کی بے دست و پائی نے ایسی صورت حال پیدا کر دی کہ ہندوستانی مسلمان اپنے مستقبل کو دنیاوی نقطہ نظر ہی سے دیکھنے لگا ۔ نماز روزے کی آزادی نے اس کے دینی وجود کو احساس غلامی کی شدت سے بڑی حد تک بیگانہ کیے رکھا ۔ اسے زیادہ تر دنیا سے محرومی کا تجربہ تھا جو رفتہ رفتہ دنیا کی محبت میں تبدیل ہو گئی ۔ اسی محبت نے فقہ پر جمود و فرسودگی اور تصوف پر رہبانیت کا الزام لگا کر اپنے راستے کی آخری رکاوٹیں بھی گرا دیں ۔

بیسویں صدی کو عام آدمی کی صدی بھی کہا جاتا ہے ۔ یہ عام آدمی ، انسانیت کے نظری و حسی مشترکات کا نمائندہ نہیں بلکہ اس کا عموم حیات محض پر استوار ہے ۔ کسی مابعدالطبیعی اور دینی اساس پر قائم روایتوں میں اپنے تاریخی دوران کے تقاضوں کے پیش نظر ، زمانی اور ارضی عناصر کو بعض مستقل شرائط کے تحت قبول کرنے کی ایک جہت ضرور پائی جاتی ہے ۔ عام آدمی اسی جہت کا عملی مظہر ہوتا ہے یا ہوا کرتا تھا۔

یہ مظہریت یقیناً بڑی حد تک ناقص اور خام ہے مگر تمامتر خرابیوں کے باوجود اس کی دلالت کا رخ اسی نظام کی طرف ہے جو نقص و کمال کی ساری صورتوں اور حالتوں کو پوری معروضیت کے ساتھ متعین کرتا ہے۔ یہیں سے قانون پیدا ہوتا ہے جو در اصل ارادے کو غایت اور ایک معاشرتی سطح پر شعور کو حقیقت سے انحراف یا تجاوز کرنے سے روکتا ہے، اور ایک ایسا "ضابطہ سازگاری" فراہم کرتا ہے جس میں، روسو کی اصطلاح کے مطابق "ارادے اور اشیاء کی عمومیت" متحد ہو جاتی ہے۔ آج کا عام آدمی ایسا نہیں۔ انیسویں صدی کی فضا سے نکل آنے کے باوجود یہ بنیادی طور پر حیاتیات ہی کی "پروڈکٹ" ہے جس میں نٹشے اور برگساں ایسے 'پیغمبروں' اور 'صوفیوں' نے تقدس اور عظمت کا رنگ بھر کر اسے وجودی معیار بنا دیا۔ حیات محض کو انسانی وحدت اور کلیت کا مبدء و مرجع ماننے سے جہاں اور بہت سے نتائج برآمد ہوئے وہاں ایک نتیجہ یہ بھی نکلا کہ زندگی میں اصول حرکت کو قائم رکھنے والا اثرونفوذ کا دائرہ محض ایک نقطے کے گرد گھومنے لگا ----- طبعی تسکین کا نقطہ۔ بیسویں صدی کا عام آدمی اسی تسکین کا جویا ہے۔ یہ ایک ایسی عمومیت یا وحدت ہے جو پوری انسانی تاریخ میں پہلی مرتبہ ظاہر ہوئی ہے۔ کسی انسانی رویے اور کردار کا اتنا قطعی کل جس نے زمین و آسمان کو اپنے اندر سمو رکھا ہو، پہلے کبھی وجود میں نہیں آیا۔ آدمی کے دیگر وجودی تعینات اگر اس کے ساتھ غیر مشروط انفعالی نسبت نہیں رکھتے تو ان کی موجودگی ایک معدوم موجودگی ہے۔ لائق نفی نہ قابل اثبات۔ سیاست اور اس کے تمام اوضاع بھی دراصل مسکنات ہیں جو کم از کم موجودہ صدی میں اپنا کارگر ہونا ثابت کر چکے ہیں۔ زندگی کے فوق الانسانی محرکات کا دباوء جو شعور اور ارادے کو چند متعین حدود میں رکھتا ہے اور محسوس کا انکار کیے بغیر اسے معقول پر غالب نہیں آنے دیتا، سیاست کے ذریعے بڑی حد تک درمیان سے ہٹ گیا۔ ان محرکات کو یا تو آدمی (یعنی عام آدمی) کی سطح تک گھسیٹ لایا گیا یا پھر انھیں زندگی کی مجموعی فضا سے خارج کر دیا گیا۔ اس کا سب سے بڑا اظہار جمہوریت میں ہوا جو ایک سیاسی نظام ہی نہیں بلکہ مکمل تصور انسان ہے، اور اس اعتبار سے منفرد ہے کہ اس کی بنیاد پر تمام مابعدالطبیعی حقائق، امتیازات، اصول اور معیارات کو عالم گیر سطح پر

یکسر انسانی بنا دیا گیا۔ بقول محمد حسن عسکری : " اس کا عملی نتیجہ یہ ہوا کہ نہ صرف " انسان کو بلکہ "عام آدمی " کو ہر چیز کا آخری معیار بنا لیا گیا ہے ۔ شعر و ادب ہو یا فلسفہ یا مذہب ، بیسویں صدی میں ہر جگہ یہی مطالبہ ہے کہ جو بات ہو " عام آدمی " کی سمجھ کے مطابق ہو اور اس کی جسمانی اور ذہنی ضروریات کو پورا کرتی ہو ۔ چونکہ "عام آدمی" اپنی سطح سے اوپر اٹھنے کی استعداد نہیں رکھتا ، اس لیے دوسروں سے کہا جاتا ہے کہ سب کے سب نیچے اتر کے " عام آدمی " کی سطح پر آجائیں ۔ --- جو چیز " عام آدمی " کی سمجھ میں نہ آئے وہ گردن زدنی ہے ۔ اصرار اس بات پر ہے کہ جس طرح معاشرتی دائرے میں کسی کو بڑا یا چھوٹا نہیں سمجھا جانا چاہیے ، اسی طرح ذہنی دائرے میں بھی بہتر یا کمتر کا سوال نہیں اٹھنا چاہیے ۔ اسی لیے بیسویں صدی کو "عام آدمی کی صدی" کا نام بھی دیا جاتا ہے ---- " عام آدمی " کی پرستش کے ساتھ ساتھ " عام سمجھ بوجھ (Common Sense) کی پرستش ہو رہی ہے ۔ کہا یہ جا رہا ہے کہ جو چیز " عام سمجھ بوجھ " کے معیار پر پوری نہ اترتی ہو وہ غلط ہے یا توجہ کے لائق نہیں -- اس لیے مطالبہ کیا جا رہا ہے کہ جو چیزیں " عام سمجھ بوجھ " کے دائرے سے باہر ہوں انھیں یا تو ختم کر دیا جائے یا کاٹ چھانٹ کر " عام سمجھ بوجھ " کے دائرے میں لے آیا جائے ۔ ہمارے اکثر سننے میں آتا ہے کہ اسلام میں کوئی ایسی بات نہیں جو عام آدمی کی سمجھ میں نہ آئے ، یا عام آدمی کو بھی اسلام کے سمجھنے کا اتنا ہی حق ہے جتنا علماء کو ، تو اس کے پیچھے یہی ذہنیت کار فرما ہے ---- غرض ، جمہوریت اور مساوات کے اصولوں کو سیاست ، معیشت اور قانون کے دائرے میں محصور نہیں رکھا گیا ، بلکہ ان دائروں میں بھی عائد کیا گیا ہے جہاں ان کا دخل نہیں ہونا چاہیے ۔ " (جدیدیت ص ۵۲ - ۵۳)

عقل پرستی یعنی انسان مرکزی سے شروع ہو کر حیات پرستی یعنی حیوان مرکزی تک پہنچنے والا گراوٹ کا یہ عمل ایسا نہیں تھا کہ اسے کسی خاص حد پر روکا جا سکتا ۔ حیات کے مدار میں داخل ہو کر بھی یہ حرکت زوال تھمی نہیں بلکہ اور تیز ہو گئی ۔ اگلا مرحلہ نفی حیات ہے ، یعنی نہ ہونے کا داعیہ -- جمہوریت کی مختلف عملی اور سیاسی تعبیرات سے قطع نظر ،

' اپنی نظری اور اصولی جہت سے یہ اس داعیے کو ایک نوعی عموم کی حیثیت دینے کا سب سے بڑا ذریعہ ہے ۔ اپنی وجودی ساخت میں انسان برزخ ہے کہیں دو نقطوں کو ملانے والے خط کی طرح ' جس کے دونوں سرے محض اعتباری دوئی رکھتے ہیں حقیقتہ ان میں مغایرت نہیں پائی جاتی ---- اور کہیں سہ منزلہ عمارت کی درمیانی منزل کی طرح ' جس کی پہلی منزل دنیا ہے اور تیسری ' خدا ۔ یہاں سے نیچے بھی اترا جا سکتا ہے اور اوپر بھی پہنچا جا سکتا ہے ۔ یہ برزخیت چونکہ انسان کی حقیقت ہے للذا اس سے پیچھا چھڑانا تو محال ہے ' البتہ اس کی فعلیت کا رخ ضرور تبدیل کیا جا سکتا ہے ۔ انسان کو اس کے اول و آخر اور تحت و فوق سے منقطع کر کے دیکھا جائے تو وہ فی الاصل معدوم ہے اور کثرت ' زمانیت اور مکانیت اس کے اعتبارات ۔ یہیں سے داعیہ نبودن پیدا ہوتا ہے جو اس قدیم فطری اقتضا کی بگڑی ہوئی صورت ہے جو انسان کی حقیقی ساخت کا لازمہ ہے ۔ اس برزخیت کی اصل ذاتی انفعال ہے ---- یعنی بلند تر مراتب وجود کے ساتھ غیر مشروط موافقت ۔ اس غیر مشروط موافقت کو ختم نہیں کیا جا سکتا ۔ نطشے سے دریدا تک ایک پوری لا تشکیلی روایت نے بھی زور مار کر دیکھ لیا مگر کامیابی نہ ہوئی ۔ تاہم اسے یکسر ناکامی کہنا بھی درست نہیں ۔ جو آئینہ سورج کے رخ پر رکھا ہوا تھا وہ اب کسی اور طرف گھوم چکا ہے بلکہ مسلسل گھومتا جا رہا ہے ۔ اس نامرتکز انعکاس نے جسے انفعال کی بے جہتی یا ہمہ سمتی کہنا چاہیے ' اس وجودی ٹھہراؤ کو غائب کر دیا جس کی بنیاد پر آدمی کو اپنے ہونے کا اطمینان حاصل ہوتا ہے ' اپنی موجودیت کو ٹھیک سے تجربہ کرنے کا موقع ملتا ہے ۔ حقیقت جوئی کا فطری تقاضا جو اپنی تشکیل و تکمیل کے لیے ایک فوق تجربی تعین سے نسبت رکھنے پر مجبور ہے ' ہستی کے سیاق و سباق میں اس تعین کی غیر موجودگی کی وجہ سے اپنا راستہ بدل لیتا ہے اور ایک بالکل مختلف ہدف تراش لیتا ہے : معدومیت -- یہی تغیر کی حقیقت اور منتہا ہے ۔ آئینہ اتنی تیزی سے گھوم رہا ہے کہ کوئی عکس ٹکنے ہی نہیں پاتا ۔ تصوف میں ایک اصطلاح بہت استعمال ہوتی ہے : فنا ۔ ابھی جس انفعال کا ذکر ہوا ' اس کی حد کمال یہی ہے ۔ انسان کو میڈیم بنا کر وجود کے معنی کا صورت پر ' وحدت کا کثرت پر اور ثبات کا تغیر پر غالب آ جانا --- یہی فنا ہے ۔

اس کی طلب انسان کا جوہر ہے ۔ اس کے بغیر انسان ہونے کا کوئی مطلب نہیں ۔ تصوف میں اس کے کیا معنی ہیں ؟ یہاں سر کھپانا فضول ہے ۔ میں نے تو یہ بات ایک خاص مقصد سے کی تھی اور وہ یہ کہ آدمی کا وجودی کردار دو اصولوں پر مبنی ہے : عینیت اور غیریت ۔ انھیں محض امتیاز پیدا کرنے کے لیے دو کہہ دیا ورنہ یہ الگ الگ نہیں ۔ ایک کا تحقق (Realization) دوسرے سے مشروط ہے اور اس میں شامل ۔ یعنی صرف عینیت اور صرف غیریت کوئی چیز نہیں بلکہ عینیت مع غیریت اور غیریت مع عینیت ۔ محی الدین ابن عربی کے الفاظ میں پہلے کی کارفرمائی مرتبہ ثبوت میں ہے اور دوسرے کی مرتبہ وجود میں ۔ عینیت ' ثابت قطبین کو جوڑتی ہے اور غیریت کا ایک سرا مستقل اور دوسرا متحرک ہوتا ہے ۔ اس اصول کو انسانی حدود میں رکھ کر دیکھیں تو پہلا عمل ذہنی ہے اور دوسرا خارجی (خارج میں مستقل قطبین کا وجود محال ہے ۔ اسی لیے عینیت محض اور غیریت مطلق ' فی الخارج متحقق نہیں) ۔ آج کے آدمی کا ایک بہت بڑا مسئلہ یہ ہے کہ خود اس کے ذہن اور تجربے کے درمیان وہ لکیر جو ایک جہت سے خط واصل ہے اور دوسرے پہلو سے خط فاصل ' مٹتی سی جا رہی ہے ۔ زندگی ' جو ان دونوں کا مشترک موضوع ہے ' اس کی رفتار اتنی تیز ہو گئی ہے کہ ذہن کی گرفت میں آتی ہے نہ تجربے کی ۔ ۔۔۔ یہ تند رفتاری چیزوں میں وہ پورا پن پیدا ہی نہیں ہونے دیتی جس کے بغیر ذہن معطل ہے اور تجربہ خام ۔ ان دونوں کے پاس اپنے فوری متقابلات سے نسبت استوار کرنے ' اسے محفوظ رکھنے اور نشو و نما دینے کا کوئی نظام موجود نہیں ۔ حتیٰ کہ وہ اسباب بھی غائب ہو گئے جو ذہن اور تجربے میں دوری یا نزدیکی پیدا کرتے تھے ۔ ذہن ' ذہن نہیں ہو پا رہا کہ سکون و ثبات کا نقطہ کھو گیا ہے ۔ تجربہ ' تجربہ نہیں بن پا رہا کہ حرکت و تغیر کی رفتار ' انسان میں تبدیلی کی جتنی سکت پائی جاتی ہے ' اس سے کہیں زیادہ تیز ہے ۔ حرکت و تغیر ' سکون و ثبات کے بغیر ناقابل ادراک ہے اور سکون و ثبات ' حرکت و تغیر کے بغیر ناقابل تجربہ ۔ اسی نہ ہو سکنے کی حالت نے انھیں متحد کر رکھا ہے ۔ انھیں وہ نقطہ درکار ہے جس میں ثبات اور تغیر دونوں جمع ہوں تاکہ ان کی عینیت و غیریت کا فطری تعین بحال ہو جائے ۔

جدید سائنس ' نفسیات اور سیاست نے زندگی کی افقیت کو اتنا طول دے دیا ہے کہ اور بہت سی حقیقتوں کے ساتھ انفرادیت اور موت کے معنی بھی یا تو گم ہو گئے ہیں یا اتنے بدل گئے ہیں کہ پہچانے ہی نہیں جاتے ۔ روز مرہ کی زندگی میں ایسی غیر انسانی کشش پھونک دی گئی کہ آدمی اوپر اٹھنا بھی چاہے تو نہیں اٹھ سکتا ۔ دنیا میں ایسا لا محدود پھیلاوٴ اور تنوع پیدا کر دیا گیا ہے کہ انسانی زمان و مکان کے حقیقی حدود ٹوٹ چلے ہیں اور اگلا پھر اس سے اگلا منظر دیکھنے کی خواہش یا ہوس یا مجبوری نے اولاد آدم کو حیات کے سر عظیم یعنی موت کی معرفت سے محروم کر رکھا ہے ۔ موت ہو یا انفرادیت ' دونوں اوپر اٹھنے کا نام ہیں ۔ خود سے بھی ' دنیا سے بھی ----- یہ ابدیت کی جڑواں بیٹیاں ہیں ۔

تازہ پھر دانش حاضر نے کیا سحر قدیم
گزر اس عہد سے ممکن نہیں بے چوب کلیم (اقبال)

یہ شعر نہیں ' ہماری قومی بقا کا واحد امکان ہے ۔ زمانے کے ضمیر میں اتر جانے والی یہ نگاہ ' آدمی کو ششدر کر دینے والی یہ کثیر المعانی --- خدا کی نشانیوں میں ایک نشانی ہے ۔ اس پر انگشت بدنداں ہونے کے لئے بھی شعور ' احساس اور ارادے کی بلندی درکار ہے جس سے محرومی کا پچھتاوا تو دور کی بات ہے ' ہمیں تو اپنا گرنا بھی یاد نہیں رہا ۔

" دانش حاضر " اور " سحر قدیم " میں بنیادی مماثلت ہے ۔ ان کا موجود ایک غیر حقیقی وجود سے موجود ہے اور 'معدوم' ایک جھوٹے عدم سے معدوم ۔ الھیات کی اصطلاح میں بیان کیا جائے تو دونوں ایک بات پر متفق ہیں : ذات کا انکار ۔ اس رویے کا دائرہ وجود کے تمام مراتب تک پھیلا ہوا ہے ۔ گفتگو کو صرف کونیات تک محدود رکھیں تو بھی ذات ' شے کا ساکن مرکز ہے جو زمانے میں ہونے کے باوجود اپنے دوران ہستی میں کسی تغیر کو قبول نہیں کرتا ۔ یہی اشیاء کی وہ مابعدالطبیعی جہت ہے جسے تسلیم کرنے کا مطلب خدا کو ماننے کے سوا کچھ نہیں ۔ کیونکہ شعور اگر " ہونے " کی ایک ایسی سطح کا امکان بھی قبول کر لے جو وقت کے زیر اثر یا حرکت و تبدیلی کی لازمی زد میں نہیں ہے تو وجود باری تعالیٰ کو نہ

ماننے یا نہ ماننے کا کوئی جواز نہیں رہتا ۔ وجود فی الزمان میں حرکت ناپذیری کے عنصر کے اثبات سے چونکہ حدوث و قدوم وغیرہ کا مسئلہ ذہنی ادراک کے فطری سانچے کو بدلے بغیر سمجھ میں آجاتا ہے اور کائناتی زمان و مکاں کی ناگزیریت لا محدود اور مطلق نہیں رہتی لہذا انسانی ترجیحات میں عالم خارجی ثانوی ہو جاتا ہے ۔ عالم خارجی اور اس کے تمام قوانین ، انسان کے لیے علامتی اور اعتباری حیثیت تو ضرور رکھتے ہیں لیکن اپنے اندر کوئی مستقل نقطہ ارتکاز نہ رکھنے کی وجہ سے ان کے پھیلاوء میں لامتناہیت کا جو التباس پیدا ہو سکتا ہے ، وہ زائل ہو جاتا ہے ۔ کائنات کے حدود مقرر ہو جاتے ہیں اور اصول کی سطح پر اس کی ماہیت متعین ہو کر اسے ارادہ و شعور کا حتمی ہدف نہیں بننے دیتی ۔ آدمی اس کی کچھ تجربی اور غیر تجربی تعبیرات پر متفق ہو کر ایک لاطائل تفتیش میں اپنے وقت کو ضائع ہونے سے بچالیتا ہے --- اس تفتیش در تفتیش نے انسانی نفسیات میں جو پستی پیدا کر دی ہے وہ اتنی واضح ہے کہ کسی ثبوت کی بھی ضرورت نہیں ۔" سحر قدیم " ہو یا " دانش حاضر " یعنی تمام جدید علوم اور ان سے تشکیل پانے والی ذہنیت ،دونوں کا تصور وجود تقریباً ایک ہے اور اس ' ساکن ' مرکز سے خالی ' جس کا اوپر ذکر ہوا ۔ اشیاء کے حقیقی اور ذاتی تعین کو نظر انداز کر کے ان کی ماہیت کو نری طبیعیات میں منحصر گروانئے کا جو رجحان آج کے تمام علوم و فنون پر غالب ہے ، اس کے ڈانڈے قدیم سحری روایات سے جا ملتے ہیں ۔ شعور کے تنزیہی میلانات کی جھوٹی تسکین کے لیے جادو نے طبیعیات میں سریت پیدا کی تھی ، جدید سائنس اور دیگر علوم بھی کچھ ظاہری رد و بدل اور تکنیکی اضافوں کے ساتھ یہی کام کر رہے ہیں ۔ کائنات کے فطری نظام سبب واثر میں رخنہ ڈال کر انھوں نے ایک متوازی فطرت ' ایجاد ' کر رکھی ہے جس میں علت و معلول کا کوئی امتیاز اٹھ گیا ہے اور دونوں افقی فعلیت کی ایک نامختتم لکیر بن کر رہ گئے ہیں جس کا ہر نقطہ بیک آن اور بیک ظرف علت بھی ہے اور معلول بھی ۔ اس طرح اشیاء کو اس ' سماویت ' سے کاٹ دیا گیا جس کی کشش انھیں کسی خلا میں معلق ہونے سے محفوظ رکھتی تھی ----- اس کے جو نتائج نکلے ان کی ہولناکی کا اگر ہمیں ذرا بھی اندازہ ہوتا تو ہماری قوی زندگی کا دھارا اپنا رخ بدل لیتا ۔ محمد حسن

عسکری نے " جدیدیت " میں ان خرابیوں کی ایک طویل فہرست بنائی ہے جو مغرب کے زیر اثر دنیا بھر میں پھیل چکی ہیں یا پھیلتی جا رہی ہیں۔ افسوس! تاریخ سازی کی قوت رکھنے والی یہ کتاب ہماری کم اوراکی، بے حسی اور ادبی گروہ بندی کا شکار ہو گئی۔ ہم بھی یہاں اسی نہج پر چلتے ہوئے " عذاب دانش حاضر " کے کچھ پہلوؤں کی نشاندہی کرنا چاہتے ہیں:

۱۔ کائنات کی ایسی لا محدودیت کا تصور جس کی بنیاد تغیر محض پر ہے۔ یہ خیال نہ رکھنا کہ تغیرات کے قابل کوئی چیز ایک مستقل تحدید و تخصیص کے بغیر عارضی معنوں میں بھی موجود نہیں رہ سکتی۔ تغیر محض ایک مہمل تصور ہے کیونکہ یہ موجود سے نسبت نہیں رکھتا۔ حقیقی لا محدودیت 'موجود' کے مفہوم میں نہیں بلکہ اس کی ذات میں ہوتی ہے۔ یہ واجب الوجود کا دائرہ ہے جہاں وجود اور موجود میں دوئی نہیں۔ ممکن الوجود کی ذات، زمان و مکاں سے نسبت رکھنے کے سبب، تحدید اور تعین کا تقاضا کرتی ہے جس سے ایک دقیق معنی میں وجود حقیقی کی لا محدودیت کا بھی اثبات ہوتا ہے۔ یہ نہ ہو تو ہستی کا سارا نظام مہمل ہے، اور مہمل ہمیشہ لا محدود ہوتا ہے۔

۲۔ لامحدود کی یہ تعریف کرنا کہ اس میں اور۔ اور ریا۔ یا کی کا لا انتہا اور دائمی گنجائش موجود ہے جبکہ لا محدود کے معنی یہ ہیں کہ جس میں اور ریا کا امکان نہ ہو۔

۳۔ خدا کے بارے میں تمام تصورات کو فطرت میں کھپا دینا۔

۴۔ انسانی شعور میں تیقن کی حالت پیدا کرنے والی تمام بنیادوں کو ڈھا دینا۔

۵۔ سادہ محسوسات کا انکار۔

۶۔ انسان اور کائنات کے تعلق کو کسی بھی سطح پر متعین نہ ہونے دینا۔

۷ ۔ کائنات کی مخفی قوتوں اور اس کی سریت وغیرہ پر اندھا یقین پیدا کر دینا تاکہ ایمان بالغیب کی ضرورت باقی نہ رہے ۔

۸ ۔ مذہب کے دوٹوک انکار کی بجائے عقائد کو امکانی حقائق کہنا اور اس کی تکذیب و تصدیق کو ایک غیر متعین مستقبل پر موقوف کر دینا ۔ اس کا پہلا نتیجہ یہ نکلا کہ لوگ دین کو ایک غائب دماغی کے عالم میں مانتے تو ہیں مگر اس کے احکام پر عمل نہیں کرتے یا اپنی مرضی سے عمل کرتے ہیں ۔ جو حضرات جدید تعلیم یافتہ اور زیادہ روشن خیال ہیں وہ ماننے میں بھی اپنی مرضی چلاتے ہیں اور دینی اعمال کے بارے میں تحقیری رویہ رکھتے ہیں ۔

۹ ۔ معنی کو صورت اور صورت کو معنی سے الگ کر دینا ۔ مصوری اور لسانیات کے نئے رجحانات اس پر شاہد ہیں ۔

۱۰ ۔ تخلیقی فنون میں بعض بامعنی وجوہ کی بنا پر " کیا کہا جا رہا ہے " کی اہمیت کم ہوتی ہے اور " کیسے کہا جا رہا ہے " کی زیادہ ۔ اس اصول کو سیاق و سباق سے کاٹ کر عام کر دینا ۔ اس طرح حقیقت ایک اضافی ۔ وضعی چیز بن کر رہ گئی ، اس کی قائم بالذات حیثیت غائب ہو گئی ۔

باقی تفصیل " جدیدیت " میں دیکھیں ۔

انسان اور ہستی کے دیگر مظاہر میں مماثلت و مغایرت کا دہرا تعلق کار فرما ہے ۔ انسان کا ہونا نہ ہونا ، کائنات کے ہونے نہ ہونے سے مختلف ہے ۔ کائنات 'نہ ہونے' کی سمائی نہیں رکھتی ۔ یہ ہونے کی جس سطح پر ہے اسے نہ تو سکیڑا یا پھیلایا جا سکتا ہے اور نہ یہ اس کو عبور کر سکتی ہے ۔ اس کا وجود وعدم تکمل غیریت کا مظہر ہے ۔ اسی لیے اس کا ہونا بھی غیر حقیقی ہے اور نہ ہونا بھی ۔ جبکہ آدمی کے لیے ترتیبی امکان مرگ کی تشکیل و تکمیل کا عمل ہے ۔ اسی امکان کا مستقل استحضار

اور مسلسل تجربہ ہی وہ سیڑھی فراہم کرتا ہے جس کے ذریعے انسان ' وجود کی اشیائی سطح سے بلند ہو سکتا ہے ۔ اسی کے پر تو سے زندگی ' انا اور وقت کا اکراپن دور ہوتا ہے ۔ مگر یہ موت ' وجودیوں کی موت نہیں ہے ۔ یہ عارفوں کا نقطہ معرفت اور عاشقوں کی ساعت وصال ہے ۔ دوست کو دوست سے ملانے والا پل ہے ' گھر کی طرف واپسی کا راستہ ہے ۔ اس کے انکشاف سے ہائڈگر کا فلسفہ نہیں پیدا ہوتا بلکہ رومی کی مثنوی ' میر کی شاعری اور اقبال کی مسجد قرطبہ --

" جھلکیاں " میں محمد حسن عسکری اور "اقبال ۔ ایک شاعر " میں سلیم احمد نے موت کو اقبال کا بنیادی مسئلہ بتایا ہے لیکن انھوں نے اس مسئلے کو نفسیاتی نقطہ نظر سے دیکھا ۔ ہم کسی اور دریچے سے دیکھنے کی کوشش کر رہے ہیں ۔ ہم اقبال کے بنیادی مسئلے کو توسیع وجود کا نام دیں گے ۔ اقبال نے ایک جگہ لکھا ہے :

" میرے نزدیک بقاء ' انسان کی بلند ترین آرزو اور ایسی متاع گراں مایہ ہے جس کے حصول پر انسان اپنی تمام قوتیں مرکوز کر دیتا ہے " --- (فلسفہ سخت کوشی " مضامین اقبال " ص ۶۸) ۔

یہ بقا جو انسان کی شدید ترین آرزو ہے ' ہونے کی عارضی فضا سے بلند ہو کر اس سطح وجود تک پہنچنے کا نام ہے جو زمان و مکاں کے موجودہ حدود میں نہیں سما سکتی ۔ اس کی آرزو ممکن ہی نہیں جب تک شاہ ولی اللہ کے الفاظ میں انسان کا ملکی عنصر (Angel element) فعال حالت میں نہ ہو ۔ اس کے لیے دنیا کی بے وقعتی کا احساس ہی نہیں بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ زندگی کے تمام رویے اسی احساس سے تشکیل پائیں ' مگر سوال یہ ہے کہ وہ دوا کہاں سے ملے گی جو ہمارے اندر یہ احساس پیدا کر دے ؟

اسے ترک دنیا کا پرچار نہ سمجھا جائے ۔ اقبال کے مرشد اور عارفوں کے امام ' مولانا روم کے چند اشعار ملاحظہ ہوں :

این جہاں خود حبس جانہای شما ست
ہیں روید آں سو کہ صحرای خدا ست ۳

انبیا در کار دنیا جبری اند
کافراں در کار عقبیٰ جبری اند
انبیا را کار عقبیٰ اختیار
کافراں را کار دنیا اختیار
کافراں چوں جنس سجیں آمدند
سجن دنیا را خوش آئیں آمدند ۴

ایکہ صبرت نیست از دنیای دوں
چونت صبراست از خدا اے دوست چوں
چونکہ صبرت نیست زیں آب سیاہ
چوں صبوری داری از چشمہ الہ ۵

ان اشعار کو ھیگل کے مشہور قصے Realizing the Ideal vs. Idealizing the real کی روشنی میں پڑھیں تو اس عظیم الشان بصیرت کا قدرے ادراک میسر آ سکتا ہے جو ان میں پوشیدہ ہے ۔ انسانیت جس لازمی نظام ترجیحات کے تحت فرد اور معاشرے کی سطح پر چند اقدار و تعینات کو قبول یا تخلیق کرتی ہے ' اس میں ایک ترجیح بہرحال مطلق ہوتی ہے ۔ باقی تمام ترجیحات اس کے تابع ہوتی ہیں ۔ اسی کے حوالے سے تمام انسانی سرگرمیوں کی قدر و قیمت اور ان کے حدود کا تعین ہوتا ہے ۔ فرد و اجتماع اپنی نشو و نما کے لیے بعض جدا گانہ مطالبات رکھتے ہیں ' یہ مطلق ترجیح یا اصلی مقصود اپنے اندر ان مطالبات کو بھی پورا کرنے کی ضمانت رکھتا ہے ۔ چونکہ **مطلقیت** ' منتہائی حالت کا تقاضا کرتی ہے لہذا بیچ کی کوئی چیز مطلق نہیں ہو سکتی ۔ جس نظام ترجیحات کا ذکر ہو رہا ہے ' اس کی دو انتہائیں ہیں : اعلیٰ اور اسفل ۔ دونوں اپنی اپنی مناسبت سے اس 'مکمل اتمام' کی حامل ہیں جو **مطلقیت** کے لیے لازماً درکار ہے ۔ ایک

مقصود بن جائے تو دوسرا اسی میں کھپ جاتا ہے ۔ مولانا روم اس پس منظر میں یہ بتا رہے ہیں کہ مجبوری در اصل لا تعلقی سے پیدا ہوتی ہے اور اختیار ، شدت تعلق سے ۔ جیسے مچھلی ، پانی میں مختار ہے اور خشکی پر مجبور ۔ اعلیٰ سے تعلق ہے تو اسفل ایک جبر ہے اور اسفل سے تعلق ہے تو اعلیٰ ایک جبر ہے ۔ وہ نظام مراتب جو اپنی متضاد انتہاؤں کو اعلیٰ اور اسفل کا درجہ دیتا ہے ، اس کا علوی منتہا ، خدا ہے اور سفلی منتہا ، دنیا ۔ اصول کی سطح پر آدمی ایک ہی سے متعلق ہو سکتا ہے ---- یعنی اس کا مقصود حقیقی یا تو خدا ہو گا یا دنیا ۔ پھر زندگی اپنے تمام مظاہر اور نسبتوں کے ساتھ ان شرائط کی پاسداری کرے گی جنھیں پوری طرح ملحوظ رکھے بغیر اس مقصود کے حصول کی کوئی کوشش کامیاب نہیں ہو سکتی ۔

اگر پوچھا جائے کہ بیسویں صدی کا رتھ کن دوپہیوں پر چل رہا ہے تو بلا تکلف کہوں گا : تجربیت اور جمہوریت ۔ ایک شعور کی صورت گر ہے اور دوسری ارادے کی ۔ ایک کا موضوع ' حقیقت ' ہے اور دوسری کا 'انسان' ۔ فعل دونوں کا ایک ہے ' اور وہ ہے ' تحدید ' ۔ تجربیت ' حقیقت کو محدود کر کے ایک حسی معنی میں ' انسانی ' بناتی ہے ' اور جمہوریت ' انسان کو سکیڑ کر ایک طبیعی مفہوم میں دنیاوی ۔ دونوں حس کی عقل پر ، شہود کی غیب پر ، انسان کی خدا پر اور دنیا کی 'انسان' پر فتح کا اعلان ہیں ۔ ایڈگر فاورے نے مارکس کا ایک قول نقل کیا ہے جو کسی کا معتزلی کا معلوم ہوتا ہے :

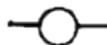
> " One must not imagine that man thinks with one part of his being and wills with the other part. The idea that man keeps thaught in one pocket` and will in the other is totally meaningless" 6

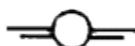
سیاق و سباق سے قطع نظر ، یہ بات روایتی تصور انسان ہی پر دلالت کر رہی ہے ۔ عقل و شعور محرک ارادہ و عمل ہے ۔ ان میں علت و معلول کی نسبت ہے ۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ شعور یا فکر کا ہدف کچھ اور ہو اور ارادے یا عمل کا کچھ اور ۔ ارادے کی ترجیحات وہی ہوں گی جو عقل کی ہیں ۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ بعض رکاوٹوں اور کمزوریوں کی

وجہ سے ان پر عمل نہ کیا جا سکے بلکہ کسی کسی وقت ان کی خلاف ورزی بھی ہو جائے ۔ تجربی اثبات کے خوگر ذہن سے جو ارادہ اور اس ارادے سے جو کامل یا ناقص عمل پیدا ہو گا وہ بہرحال اس ' دنیاویت ' پر منتج ہو گا جو دین کی ضد ہے ۔

آدمی کے حدود کا تعین اس کے انکار و اثبات کے حدود سے ہوتا ہے ۔ تجربی ذہن کا اثبات محدود ہے ۔ جبکہ فوق تجربی یعنی ایمانی اساس رکھنے والی عقل کا معاملہ اس کے برعکس ہے ۔ اپنی استقرائی جہت میں بھی اس کا اثبات لا محدود ہوتا ہے اور انکار محدود ۔ بالفاظ دیگر تجربیت ' محدود کی قائل اور لا محدود کی منکر ہے ۔ نتیجتاً یقین جو نفی و اثبات کا مقصود ہے ' اس کا پھیلاؤ زیادہ سے زیادہ اتنا ہی رہ جاتا ہے کہ محض سامنے کی چیزوں کا احاطہ کر سکے ۔ یہیں سے اس افقی اور مقداری طریق ادراک کی بنیاد پڑتی ہے جس کا ایک مظہر کمپیوٹر ہے اور ایک جمہوریت ۔ بلکہ قبلاً مذکورہ داعیہء نبودن کے حوالے سے دیکھیں تو دنیا پرستی نے آج کے آدمی کے لیے اس کے سوا کوئی راستہ نہیں چھوڑا کہ وہ شرائط انسانیت یعنی ذہن اور ارادے سے دست بردار ہو کر ان کے ایسے بہتر ' وسیع تر اور محکم تر متبادل ایجاد کرے جو اس تنقیدی حس سے پاک ہوں جس کی بنیاد پر ایک غیر دنیاوی معیار کی روشنی میں خوب و ناخوب اور صحیح و غلط کو خلط ملط نہیں ہونے دیا جاتا ۔ ذہن کو کمپیوٹر اور ارادے کو جمہوریت کی نذر کرنے کے لیے ضروری تھا کہ ان کی Universalizability پر اصرار کیا جائے تاکہ انسان کی حقیقت یعنی وہ انفعال جو عقل و اختیار کی اصل ہے بالفعل منقلب ہو جائے اور یوں تجربیت کا دائرہ اپنی منطقی تکمیل کو پہنچے ۔ گویا کمپیوٹر Universal mind بن جائے اور جمہوریت Universal will ۔ پھر جو صورت حال پیدا ہو گی اس کا تھوڑا بہت اندازہ تو اب بھی لگایا جا سکتا ہے ۔

(جاری ہے)

اقبال اکادمی پاکستان
لاہور کی نئی پیش کش

بہ اشتراک بزمِ اقبال، لاہور

کُلّیاتِ اقبال

اُردُو

(سستا ایڈیشن)
(نیوز پرنٹ)

- اغلاط سے پاک
- معیاری کتابت
- مضبُوط جِلد
- دیدہ زیب ٹائیٹل

قیمت : ۴۵ روپے

تراجم

مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار

خطبہ دوم

خطبہ ۔ ڈاکٹر محمد اقبال
ترجمہ ۔ ڈاکٹر وحید عشرت

علامہ محمد اقبال کے مشہور زمانہ خطبات جو آپ نے مدراس ، حیدر آباد ، علی گڑھ اور لاہور میں دیئے کا ترجمہ اقبال اکادمی پاکستان کے منصوبوں میں شامل رہا ہے ۔ پہلا خطبہ اقبالیات کے جولائی ۱۹۹۴ء کے شمارے میں شائع ہو چکا ہے ۔ دوسرا خطبہ ان صفحات میں چھپ رہا ہے ۔ اسی طرح آئندہ شماروں میں بالترتیب یہ خطبات شائع کئے جائیں گے تاکہ اقبالیات سے دلچسپی رکھنے والے استفادہ کر سکیں ۔

(مدیر)

مدرسی فلسفے نے خدا کے وجود کے ثبوت میں تین دلائل دیئے ہیں یہ دلائل کونیاتی ، یا علتی ، غائی یا مقصدی اور وجودیاتی کے ناموں سے معروف ہیں ۔ حقیقت مطلق کی تلاش میں انسانی فکر کی حرکت انہی دلائل کے گرد رہی ہے مگر میرے خیال میں یہ منطقی ثبوت ایک شدید قسم کی تنقید کا دروازہ کھولتے ہیں مزید براں وہ اپنے مقصد کو بھی پورا نہیں کرتے بلکہ وہ ہمیں مذہبی مشاہدہ کی ایک ماورائی تعبیر کی طرف لے جاتے ہیں ۔

کونیاتی یا علتی دلیل میں دنیا کو ایک متناہی معلول تصور کیا جاتا ہے جو علت و معلول کے تحت ایک متوسل ترتیب کے سلسلے سے گذرتے ہوئے علت اول تک جا کر رک جاتا ہے جو علت العلل ہے اور جس کی اپنی کوئی علت نہیں ، اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک لا متناہی سلسلہ علت و معلول تصور میں لانا ممکن نہیں اور یہ سلسلہ جس جگہ منقطع ہو گا وہاں ایک علت اول کا تصور کرنا ہو گا ۔ تاہم یہ بات واضح ہے کہ اگر متناہی معلول کی علت بھی متناہی ہو گی یا زیادہ سے زیادہ لا متناہی علتوں کا بھی ایک تسلسل ہو گا ۔ تو علت اول کا جائزہ لینے کے لیے ہمیں کسی نکتہ پر اس سلسلے کو ختم کرنا ہو گا ۔ تاکہ علت و معلول کے اس قانون کو گرہ دی جا سکے جس تک تمام دلائل پہنچتے ہیں ۔ مزید براں علت اول بھی دلیل کے ذریعے لازمی طور پر اسی مقام پر پہنچے گی ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ معلول اپنی علت پر ایک طرح کی حد لاگو کرتا ہے ۔ اسے محدود کر دیتا ہے دوبارہ جب علت دلیل کے ذریعے سامنے آتی ہے تو وہ ایک وجود لازم بن جاتی ہے ۔

اس استدلال سے ظاہر ہے کہ علت و معلول کی رو سے دونوں حدود ایک دوسرے کے لیے یکساں طور پر ناگریز ہیں ، نہ ہی ضرورت وجود اور متصورہ ضرورت علت و معلول ایک جیسے ہیں ۔ سو یہی کچھ ہے جو زیادہ سے زیادہ اس دلیل سے ثابت کیا جا سکتا ہے اس دلیل کی اصل کوشش یہ ہے کہ وہ مطلق کے انکار سے غیر مطلق تک پہنچے ،اب اگر مطلق غیر منطقی کو رد کرتے ہوئے پہنچا ہے تو وہ ایک کاذب مطلق ہے جو نہ تو خود اپنی توضیح کرتا ہے اور نہ غیر مطلق کی جو کہ مطلق کے مخالف کھڑا ہے ایک سچا مطلق غیر مطلق کو اپنے سے خارج نہیں سمجھتا ۔ وہ غیر مطلق کی تحدیدیت پر اثر ڈالے بغیر مطلق کو اپنے سینے سے لگاتا ہے اور اس کے وجود کو توضیح اور جواز فراہم کرتا ہے ۔ منطقی طور پر یوں کہا جائے گا کہ غیر مطلق سے اس کی حرکت مطلق کی طرف ہو گی جیسا کہ کونیاتی دلیل میں ہوتا ہے تاہم یہ ناجائز ہے ۔ اس طرح یہ دلیل مکمل طور پر ناکام ہو جاتی ہے ۔ غایتی دلیل بھی اس کونیاتی دلیل سے کچھ بہتر نہیں یہ معلول کو جانچتی ہے تاکہ اس کی علت کے کردار کو دریافت کر سکے ۔ اس دریافت سے وہ اس کے مقصد اور فطرت کے ساتھ ہم آہنگی کو ڈھونڈتی ہے اس طرح یہ غایتی دلیل ایک شعور بالذات لامتناہی ذہن اور طاقت ورہستی کے لیے استدلال کرتی ہے ۔ زیادہ سے زیادہ یہ دلیل ہمیں ایک ایسے ماہر کاری گر کا تصور دیتی ہے جو پہلے سے موجود مردہ اور بے ترتیب مادے پر کام کرتا ہے جس کے اجزا اپنی فطرت میں اس قابل نہیں کہ وہ خود ترتیب پا سکیں اور ایک ڈھانچہ متشکل کر سکیں ۔ یہ دلیل ایک صانع کا تصور دیتی ہے ایک خالق کا تصور نہیں دیتی اور اگر ہم یہ تصور کر لیں کہ وہ اس مادے کا بھی پیدا کرنے والا ہے تو یہ اس کی حکیمانہ ذات کے لیے کوئی اعزاز نہیں کہ وہ پہلے تو ایک بے ترتیب مادہ کی تخلیق کی مشکل میں پڑے اور پھر اس متزاحم مادہ کی اصل فطرت سے متغائر منہاجوں کے اطلاق سے اسے اپنے قابو میں کرے ۔ ایسا موجود جو اپنے مادہ سے ماورا ہو پر ہمیشہ یہ لازم ہے کہ اس کی تحدید اپنے اس مادہ سے ہوتی رہے اور تب ایک متناہی صانع کو اس کے محدود ذرائع اپنی

مشکلات پر قابو پانے کے لیے اس طرز عمل پر مجبور کر دیں جو انسان اپناتا ہے ۔ سچی بات تو یہ ہے کہ یہ دلیل جس نہج پر آگے بڑھتی ہے اس کی کوئی حیثیت ہی نہیں ۔ انسانی صناعی اپنے مواد کو اسکے قدرتی علائق اور مقام سے کاٹنے اور علیحدہ کئے بغیر کوئی منصوبہ نہیں بنا سکتی ۔ جبکہ فطرت اپنے مظاہر کے ایک دوسرے پر انحصار کے نظام وضع کرتی ہے اس کا طریق عمل کسی کاری گر کے کام سے کوئی بھی مشابہت نہیں رکھتا کیونکہ اس کا انحصار مادے کے انتشار اور ترتیب سے ہو گا لہٰذا فطرت کے نامیاتی کل سے اس کی کسی طرح کی کوئی مماثلت نہیں ۔

غایتی دلیل جو مختلف مفکرین کی طرف سے مختلف شکلوں میں پیش کی جاتی ہے وہ بہت سے متشکک ذہنوں کی تشفی کرتی ہے اس طرح دلیل کی ایک مسیحی صورت کچھ یوں پیش کی جاتی ہے :

" جب یہ کہا جاتا ہے کہ کسی شے کی ہیت یا اس کے تصور میں اس کی صفت پیوستہ ہے تو یہ ای طرح ہے جیسے یہ کہا جائے کہ اس شے کی یہ صفت درست ہے اور یہ اس بات کو بھی ثابت کرتی ہے کہ وہ صفت اس کے اندر موجود ہے مگر خدا کی ہیت اور تصور میں وجود لازم ہے تب یہ کہنا بھی درست ہے کہ خدا وجود واجب ہے یا دوسرے الفاظ میں خدا موجود ہے ۔"

ڈیکارٹ اس دلیل میں ایک اور دلیل کا اضافہ کرتا ہے ہمارے ذہن میں ایک اکمل ہستی کا تصور موجود ہے ۔اس تصور کا مبداء کیا ہے۔ یہ تصور فطرت نے پیدا نہیں کیا ۔ کیونکہ فطرت تو آن ہے وہ تو ایک اکمل ہستی کا تصور پیدا نہیں کر سکتی ۔ لہٰذا لازم ہے کہ ہمارے ذہن میں یہ تصور لانے والی ایک معروضی دنیا میں ہستی موجود ہو جو ہمارے ذہن میں ایک اکمل ہستی کا تصور پیدا کرے ۔ یہ دلیل بھی اپنی فطرت میں ایک طرح سے کوئی دلیل جیسی ہے جس پر پہلے ہی تنقید کی جا چکی ہے ۔ اس دلیل کی جو بھی صورت ہو تاہم یہ بات تو واضح ہے کہ کسی وجود کا تصور اس کی معروضی موجودگی کا ثبوت ہرگز نہیں ہو سکتا ۔ جیسے کانٹ نے اس پر تنقید کرتے ہوئے کہا ہے کہ تین سو روپوں کا میرے ذہن میں تصور

موجود ہے مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ میری جیب میں تین سو روپے بھی موجود ہیں جو کچھ اس دلیل سے مترشح ہے وہ یہ ہے کہ ایک اکمل ہستی کا تصور اس کے وجود پر دلالت کرتا ہے ۔ میرے ذہن میں ایک اکمل ہستی کے تصور اور اس ہستی کی معروضی حقیقت کے درمیان ایک خلیج ہے جو محض فکر کے تعامل سے نہیں پاٹی جا سکتی ۔ یہ دلیل جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے حقیقت میں ایک مغالطہ ہے جسے منطق میں مصادرہ مطلوب کہتے ہیں جس میں دعوی کو ' جس کے لیے ہم دلیل چاہتے ہیں پہلے ہی تسلیم کر لیتے ہیں اور اس طرح منطقی کو واقعی حقیقت سمجھ لیتے ہیں ۔

مجھے امید ہے کہ میں نے غایتی اور وجودی دلائل کو جو عام طور پر بیان کئے جاتے ہیں واضح کر دیا ہے کہ وہ ہمیں کہیں بھی نہیں پہنچاتے ان کی ناکامی کی وجہ یہ ہے کہ وہ محض فکر کی طرف دیکھتے ہیں ایسی قوت کے ساتھ جو چیزوں پر خارج سے عمل کرتی ہے یہ طرز فکر ایک طرح سے ہمیں محض ایک میکانکیت عطا کرتا ہے مگر یہ حقیقت اور تصور میں ایک ناقابل تسخیر خلیج حائل کر دیتی ہے ۔ تاہم یہ ممکن ہے کہ ہم فکر کو محض ایک اصول کے طرز پر نہ لیں جو خارج سے اپنے مادہ کی تنظیم و ترتیب کرتا ہے بلکہ بطور ایک ایسی استعداد کے دیکھیں جو اپنے مادہ کی صورت گری کرتی ہے ۔ لہٰذا فکر یا تصور اشیا کی اصل فطرت سے مغائر نہیں رہے گا ۔ بلکہ ان کی حتمی اساس اور اشیا کے جوہر کا تشکیل کرنے والا ہو گا ۔ جو ان کے کردار میں شروع سے ہی اثر انداز ہے اور انھیں ان کے متعین کردہ نصب العین کی طرف حرکت زن رہنے کی تحریک دیتا ہے مگر ہماری موجودہ صورت تو فکر اور وجود کی ثنویت کو ناگریز تصور کرتی ہے انسانی علم کا ہر عمل صحیح تحقیق و تفتیش کے بعد ایک ثابت ہونے والی حقیقت کو بھی دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے ایک وہ نفس جو جانتا ہے اور ایک دوسرا اس کے سوا ہے جسے کہ جانا جاتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ ہم اپنے نفس کے بالمقابل کو معروض گرداننے پر مجبور ہیں ۔ جس کا وجود خود بھی اس کی اپنی ذات پر ہے جو نفس سے خارج بھی ہے اور خود مختار بھی ۔ جیسے جاننے کا عمل ' جانے جانے والے معروض سے مختلف نہیں ہوتا ۔ غایتی

اور وجودی دلیل کا جواز محض اس وقت ہوگا اگر ہم یہ ثابت کر سکیں کہ انسانی صورت حال حتمی نہیں فکر اور وجود بالاخر ایک ہیں ۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب ہم قرآنی منہاج کے مطابق احتیاط کے ساتھ مشاہدے کا تجزیہ کر کے اس کی توجیہ کریں ۔ جو مشاہدے کو حقیقت کے باطنی اور خارجی استعارے کے طور پر لیتا ہے اور جسے اس نے خود ھوالاول و ھوالاخر کے طور پر بیان کیا ہے جو نظر بھی آتا ہے اور جو نظروں سے اوجھل بھی ہے اس خطبہ میں یہی چیز میرے پیش نظر ہے ۔

اب مشاہدہ جب زمان میں اپنی گرہیں کھولتا ہے تو وہ خود کو تین درجات میں ظاہر کرتا ہے ۔

۱ ۔ مادی سطح پر

۲ ۔ زندگی کی سطح پر

۳ ۔ ذہن و شعور کی سطح پر

جو بالترتیب طبیعیات ، حیاتیات اور نفسیات کے مباحث ہیں ۔ آیئے سب سے پہلے مادہ کی طرف توجہ دیں ، جدید طبیعیات کے حقیقی مقام کو جاننے کے لیے نہایت ضروری ہے کہ ہم واضح طور پر یہ سمجھیں کہ مادہ سے ہماری مراد کیا ہے ۔ طبیعیات ایک حسیاتی علم ہے وہ مشاہدے کے حقائق یا حواسی تجربے سے معاملہ کرتا ہے ۔ طبیعیات کے ماہرین کا آغاز محسوس مظہر سے ہوتا ہے اور اسی پر اس کی انتہا ہے جس کے بغیر طبیعیات کے لیے ممکن نہیں کہ وہ اپنے نظریات کی تصدیق کر سکے وہ ناقابل ادراک اشیا مثلاً ایٹم وغیرہ کے بارے میں استدلال کر سکتے ہیں مگر وہ ایسا اسی وقت کرتے ہیں جب حسی تجربے کو واضح کرنے کے لیے ان کے پاس دوسرا کوئی راستہ نہیں ہوتا ۔ پس طبیعیات مادی دنیا کا مطالعہ کرتی ہے ۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ دنیا جو ہمارے حواس کے گرد گھومتی ہے اس کے مطالعہ میں ذہنی عوامل اور اسی طرح مذہبی اور جمالیاتی مشاہدے بھی شامل ہوتے ہیں ۔ گرچہ اس مشاہدے کی کل وسعت کا ایک حصہ طبیعیات سے یوں خارج ہے کہ طبیعیات صرف مادی دنیا کے مطالعہ تک محدود ہے

- جس سے ہماری مراد وہ اشیا ہیں جن کا ہم ادراک کرتے ہیں ۔ مگر جب میں آپ سے یہ کہوں گا کہ آپ مادی دنیا میں کن چیزوں کا ادراک کرتے ہیں تو یقینی طور پر آپ اپنے گرد کی آشنا اشیا کا حوالہ دیں گے ۔ مثلاً زمین ، آسمان ، پہاڑ ، کرسی اور میز وغیرہ ۔ جب میں پھر آپ سے پوچھوں گا کہ آپ حقیقتاً ان اشیاء کی کس بات کا ادراک کرتے ہیں تو آپ کا جواب ہوگا کہ ان اشیا کی صفات کا ۔ اب یہ واضح ہے اس طرح کے سوال کے جواب میں ہم اپنے حواس کی گواہی سے تعبیرات کرتے ہیں ۔ یہ تعبیر شے اور اس کی صفت کے درمیان امتیاز پر مشتمل ہے جو دراصل مادی نظریے کے مترادف ہے یعنی مدرک حواس کی نوعیت اور ان کو قبول کرنے والے ذہن کے درمیان تعلق اور اس کی علتوں کا ۔ اس نظریے کا مفہوم یوں ہے ۔

> " حواس کے معروض مثلاً رنگ اور آواز وغیرہ انہیں قبول کرنے والے ذہن کی اپنی حالتیں ہیں ۔ اب جو چیز اپنی اصل فطرت سے الگ ہو جاتی ہے اس کو معروضی تصور کیا جاتا ہے ۔ اس بنا پر وہ کسی بھی مفہوم میں مادی اشیا کے خواص نہیں ہوتے جب میں کہتا ہوں " آسمان نیلا ہے " تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ آسمان میرے ذہن پر نیلے حسیات مرتسم کرتا ہے ورنہ نیلا رنگ کوئی ایسی صفت نہیں جو آسمان میں پائی جاتی ہے بلکہ ذہنی حالتوں کے بطور یہ ارتسامات ہیں جو ہمارے اندر اثرات پیدا کرتے ہیں ۔ ان اثرات کی وجہ مادہ ہے یا مادی اشیا ہیں ۔ جو ہمارے خواص ، اعصاب اور دماغ کے ذریعے ہمارے ذہن پر عمل کرتی ہیں ۔ یہ طبیعی علتی تعلق یا تاثر کے ذریعے عمل پیدا ہوتی ہیں لہٰذا یہ شکل ، حجم ، ٹھوس پن اور مزاحمت کی صفات رکھتی ہیں ۔ "

یہ فلسفی برکلے تھا جس نے مادہ کو ہمارے حواس کی ایک نامعلوم علت ماننے کے نظریے کا ابطال کیا ۔ ہمارے اپنے عہد میں وائٹ ہیڈ ایک ممتاز ماہر ریاضی اور سائنس دان ہے جس نے حتمی طور پر واضح کیا کہ مادیت کا روایتی نظریہ کاملاً خلاف عقل ہے واضح رہے کہ اس نظریے میں رنگ ، آوازیں وغیرہ محض موضوعی حالتیں ہیں لہٰذا وہ فطرت کے کسی حصہ کی تشکیل نہیں کرتیں جو کچھ آنکھ اور کان قبول کرتے ہیں وہ نہ رنگ ہے

اور نہ آواز ، وہ یا تو نظر نہ آنے والی یا پھر سنائی نہ دینے والی بر دوش ہوا لہریں ہیں ۔ فطرت وہ نہیں جو ہمیں معلوم ہے ہمارے ادراکات ہمارے واہمے ہیں ۔ انہیں کسی طور بھی فطرت قرار نہیں دیا جا سکتا جو اس نظریے کے تحت ایک طرف تو ذہنی ارتسامات میں تقسیم ہو سکتے ہیں تو دوسری طرف ناقابل تصدیق اور ناقابل ادراک چیزیں ہیں جو اپنے ارتسامات میں عیاں کی جاتی ہیں تو مادے کے روایتی نظریے کو اس بنا پر مسترد کر دینا چاہیئے کہ یہ ہمارے حواس کی شہادتوں کی تحدید کرتا ہے جس سے ماہرین طبیعیات ایک شاہد اور تجربہ کرنے والے کی حیثیت سے لازمی طور پر ایک مشاہدہ کرنے والے ذہن کے ارتسامات پر انحصار کرتے ہیں یہ نظریہ فطرت اور شاہد فطرت کے مابین ایک خلیج حائل کرتا ہے جسے عبور کرنے کے لیے اسے کسی ناقابل ادراک شے کا ایک بے اعتبار مفروضہ گھڑنا پڑتا ہے ۔ جس نے مطلق مکان کو خلا میں پڑی کسی شے کی طرح گھیر رکھا ہے۔ جو مختلف النوع اثرات سے ہمارے حواس کی علت ہے ۔ پروفیسر وائیٹ ہیڈ کے الفاظ میں اس نظریے کا نصف ایک خواب اور نصف ثانی ظن و تخمین تک محدود ہو کر رہ گیا ہے چنانچہ طبیعیات کے لیے اب خود اپنی ہی بنیادوں پر تنقید ناگزیر ہو گئی ہے ۔ جس کی وجہ سے اس کے اپنے بنائے ہوئے بت بھی از خود ٹوٹ پھوٹ گئے ہیں اور حواسی رویہ جو سائنسی مادیت کی احتیاج کے طور پر ظاہر ہوا تھا ۔ اب مادہ کے خلاف انقلاب میں مکمل طور پر ختم ہو کر رہ گیا ہے ۔ اب اشیا موضوعی حالتیں نہیں جن کا سبب ناقابل ادراک شے یعنی مادہ ہے ۔ ہمارے اردگرد ایک حقیقی منظر ہے جس سے فطرت کا ہیولیٰ متشکل ہوتا ہے جس کو ہم فطرت کی حیثیت سے جانتے ہیں ۔ تاہم ایک ممتاز ماہر طبیعیات آئن شٹائن نے تو مادہ کے تصور کے پرخچے اڑا دیئے ہیں جس کی دریافتوں نے انسانی فکر کے پورے نظام میں ایک دور رس انقلاب برپا کر دیا ہے ۔ لارڈ ولیم برٹرینڈ رسل کے بقول نظریہ اضافیت نے زمان کو مکان زمان میں مدغم کر کے جوہر کے روایتی نظریے پر کاری ضرب لگائی ہے جو فلاسفہ کے دلائل سے کہیں بڑھ کر ہے ۔ فہم عامہ کے نزدیک مادہ زمان میں ہے اور مکان میں حرکت

کرتا ہے مگر جدید اضافیت کی طبیعیات میں یہ قرین عقل نہیں مادے کا ایک ٹکڑا بدلتی ہوئی حالتوں میں برقرار رہنے والی چیز نہیں رہا بلکہ باہم مربوط واقعات کا ایک نظام ہے ۔ اس کے ساتھ اب مادہ کی ٹھوس جسمیت بھی مہمل ہو کر رہ گئی ہے چنانچہ اب وہ خواص جو مادئیین کے نزدیک مادہ کے لیے ایک حقیقت نظر آتے تھے اب خیالات پریشان سے زیادہ کچھ نہیں۔

پس پروفیسر وائیٹ ہیڈ کے نزدیک فطرت کوئی جامد حقیقت نہیں جو ایک غیر متحرک خلا میں واقع ہو ، بلکہ واقعات کا ایک ایسا نظام ہے جو ایک متسلسل تخلیقی بہاوء کی صفت رکھتا ہے اسے فکر انسانی جدا جدا ساکنات میں بانٹ دیتا ہے اس سے پھر ان کے آپس کے تعلق سے زمان و مکان کے تصورات وجود پاتے ہیں یوں ہم دیکھ سکتے ہیں کہ کس طرح جدید سائنس نے برکلے کی تنقید کو درست مانا جو کبھی سائنس کی بنیادوں پر حملہ کے مترادف سمجھا جاتا تھا ۔ فطرت کو خالص مادی سمجھنے کا سائنسی رویہ نیوٹن کے اس نظریہ مکان سے متعلق ہے جس کے مطابق مکان ایک خلائے مطلق ہے جس میں اشیا رکھی ہیں ۔ بے شک سائنس کے اس رویے سے یقینی طور پر اس کی رفتار تیز ہوئی مگر تکمل تجربے کی دو مخالف خانوں ذہن اور مادہ میں تقسیم نے اب اسے اپنی اندرونی مشکلات کے تحت مجبور کر دیا ہے کہ وہ اس مسئلے پر دوبارہ غور کرے جسے اس نے شروع میں نظر انداز کر دیا تھا ۔ ریاضیاتی سائنسوں کی بنیادوں پر تنقید نے واشگاف طور پر اس مفروضہ کو ناقابل عمل قرار دے دیا ہے کہ مادہ مکان مطلق میں واقع کوئی قائم بالذات شے ہے کیا مکان ایک قائم بالذات خلا ہے ۔ جس میں چیزیں موجود ہیں اور اگر تمام اشیا اس میں سے نکال لی جائیں تو وہ پھر بھی موجود رہے گا ۔ قدیم یونانی فلفی زینو مکان کے مسئلے پر مکان میں حرکت کے سوال کے ذریعے پہنچا تھا حرکت کے غیر حقیقی ہونے کے بارے میں اس کے دلائل فلسفے کے طلبا کو پوری طرح ازبر ہیں ۔ اس کے عہد سے لیکر اب تک یہ مسئلہ تاریخ فکر میں موجود چلا آ رہا ہے اور اس نے مفکرین کی کئی نسلوں کی گہری توجہ اپنی طرف کھینچ رکھی ہے یہاں اس

کے دو دلائل کا حوالہ دیا جا رہا ہے زینو جس نے مکان کو لامحدود طور
پر قابل تقسیم کہا تھا نے استدلال کیا کہ مکان میں حرکت ممکن نہیں اس
سے قبل کہ حرکت کرنے والا جسم اپنی منزل کے نقطہ تک پہنچے اسے اس
نقطہ منزل تک پہنچنے سے قبل اس مکان کے اس نصف حصے سے گذرنا ہو
گا جو آغاز منزل اور اختتام منزل کے مابین ہے اور قبل اس کے کہ وہ
اس نصف میں سے گذرے اسے اس کے نصف میں سے گذرنا ہوگا چنانچہ
اس طرح یہ سلسلہ لا محدود طور پر جاری رہے گا ۔اس طرح ہم مکان
کے ایک نقطہ سے دوسرے نقطہ تک مکان کے لا محدود درمیانی نکات سے
گذرے بغیر حرکت نہیں کر سکتے ۔ لیکن یہ نا ممکن ہے کہ ہم محدود زمان
میں لا محدود نکات مکان سے گذر سکیں ۔ وہ مزید استدلال کرتا ہے کہ
ایک اڑتا ہوا تیر کبھی حرکت نہیں کرتا کیونکہ اپنی اڑان کے دوران کسی
وقت بھی وہ مکان کے کسی نکتہ پر ضرور ساکن ہو گا ۔ یوں زینو کا خیال
تھا کہ حرکت بظاہر تو دکھائی دیتی ہے لیکن در اصل یہ محض ایک التباس
ہے حقیقت ایک ہے جس میں کوئی حرکت نہیں ہے حرکت کے غیر حقیقی
ہونے کا مطلب مکان کے قائم بالذات ہونے کے تصور کا غیر حقیقی ہونا
ہے۔ مسلمان مفکرین میں سے اشعری زمان و مکان کے غیر محدود طور پر
منقسم ہونے کا یقین نہ رکھتا تھا ۔ اس کے خیال میں زمان و مکان اور
حرکت جن نکات اور لمحات سے وجود پاتے ہیں وہ اب مزید تقسیم نہیں ہو
سکتے۔ اس طرح وہ بے حد خفیف اور ناقابل تقسیم ذرات (ایٹم) کی
موجودگی کے مفروضہ پر حرکت کا امکان تسلیم کرتے ہیں ۔ اب اگر زمان و
مکان کے منقسم ہونے پر کوئی حد ہے تو زمان محدود میں ، مکان کے ایک
نقطہ سے دوسرے نقطہ تک حرکت ممکن ہو گی تاہم ابن حزم نے اشاعرہ کے
نقطہ نظر کو رد کر دیا تھا ۔ جس کی جدید ریاضی دانوں نے توثیق کر دی
ہے ۔ چونکہ اشاعرہ کی دلیل منطقی طور پر زینو کے متناقضات حل بھی نہیں
کرتی ۔ عہد جدید کے دو مفکرین یعنی فرانس کے فلسفی ہنری برگساں اور
برطانیہ کے ریاضی دان لارڈ ولیم برٹرینڈ رسل نے زینو کے دلائل کو اپنے
اپنے نقطہ نظر سے رد کرنے کی کوشش کی ہے ۔ برگساں تو حرکت کو ہی

تغیر کہہ کر اسے اصل حقیقت کہتا ہے ۔ زینو کے تناقضات کی بنیاد زمان و مکان کے غلط تصور پر ہے جسے برگساں حرکت کے محض ایک عقلی نقطہ نظر سے تعبیر کرتا ہے ۔ یہاں یہ ممکن نہیں کہ برگساں کی دلیل کو حیات کے ایک مابعدالطبیعیاتی تصور کے طور پر پوری طرح بیان کر کے آگے بڑھایا جائے جس پر یہ دلیل قائم ہے ۔ لارڈ ولیم رسل کی دلیل کانٹور کے ریاضیاتی تسلسل پر مبنی ہے ۔ جسے اس نے جدید ریاضیاتی دریافتوں میں سے اہم ترین گردانا ہے ۔ زینو کی دلیل اس مفروضہ پر ہے کہ زمان و مکان لا محدود نکات اور واقعات پر مشتمل ہیں ۔ اس مفروضہ پر یہ استدلال لانا آسان ہے کہ دو نکات میں سے حرکت کرنے والی شے حرکت کے مرحلہ میں بے مکان ہو گی ۔ اس طرح حرکت ناممکن ہو جاتی ہے ۔ کیونکہ ان نکات کے درمیان کوئی خالی جگہ نہیں ہو گی جہاں وہ رہ سکے ۔ کانٹور کی دریافت بتاتی ہے کہ زمان و مکان مسلسل ہیں ۔ مکان کے کسی بھی دو نکات کے درمیان لا تعداد نکات ہیں ۔ اس غیر محدود سلسلہ ہائے نکات میں کوئی نکتہ بھی ایک دوسرے سے فاصلے پر نہیں ۔ زمان و مکان کی غیر محدود تقسیم کا مطلب نکات کی ایک متسلسل پیوستگی ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نکات آپس میں الگ تھلگ ہیں اس مفہوم میں کہ وہ ایک دوسرے کے درمیان خلا رکھتے ہیں ۔ رسل زینو کی اس دلیل کے جواب میں کہتا ہے :

> زینو کہتا ہے آپ کس طرح ایک حالت سے ایک لمحے میں دوسری حالت میں دوسرے لمحے تک جا سکتے ہیں جبکہ آپ نے کسی لمحے کسی ایک حالت پر پڑاؤ نہیں کیا ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایک حالت سے علاوہ کوئی دوسری حالت نہیں اور کوئی لمحہ دوسرے لمحے کے سوا نہیں ۔ کیونکہ کسی بھی دو کے درمیان کوئی دوسرا ضرور موجود ہوتا ہے اگر یہ سلسلہ غیر محدود ہو گا تو حرکت ناممکن ہو گی مگر ایسا نہیں ہے ۔ اس طرح زینو یہ کہنے میں حق بجانب ہے اپنی پرواز کے ہر لمحے میں تیر ساکن ہو گا مگر اس سے یہ استدلال درست نہیں کہ وہ حرکت نہیں کرتا ۔ یہ اس لیے کہ لمحوں کے غیر محدود سلسلے کے اور غیر محدود واقعات کے دوران حرکت میں تو ہر واقع کے بالمقابل ایک لمحہ ضرور ہو گا ۔ ایک نظریے کی روشنی میں زمان و مکان اور حرکت کی

حقیقت کا اثبات کیا جا سکتا ہے ۔ چنانچہ اس طرح زینو کی دلیل کے مغالطہ سے بچا جا سکتا ہے ۔

ولیم برٹرینڈ رسل نے کانٹور کے نظریہ تسلسل کی بنیاد پر حرکت کی حقیقت کو ثابت کیا ۔ حرکت کی حقیقت کو تسلیم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ مکان بھی ایک خود مختار حقیقت ہے اور فطرت بھی ایک معروضی حقیقت ہے مگر تشخص تسلسل اور مکان کے لامحدود تجزیہ کے بعد بھی حرکت کے مسئلے میں در پیش مشکل حل نہیں ہوتی ۔ یہ فرض کر لینے کے بعم کہ وقت کے ایک محدود وقفے میں واقعات کی لا محدود کثرت کے مابین اور ایک محدود حصہ مکان میں لا محدود نکات کی کثرت کے اندر ہر لمحے کے مقابلے میں ایک نقطہ موجود ہے ۔ ایسی صورت میں مکان کے تجزیہ سے پیدا ہونے والی شکل تو ویسے ہی رہے گی ۔ تسلسل کا ایک ریاضیاتی تصور بطور ایک لا محدود سلسلے کے اس بات کا جواز نہیں بنتا کہ حرکت بھی کوئی عمل ہے بلکہ یہ تو حرکت کی تصویر کو خارج سے تصور کرتا ہے ۔ عمل حرکت محض ایک فکر نہیں بلکہ بیتنے والی کیفیت ہے جو کسی تجزیے کی متحمل نہیں ۔ تیر کی پرواز مکان میں قابل تجزیہ دیکھی جا سکتی ہے مگر اس کی پرواز کو مکان میں وارد ایک حقیقت سے الگ ایک حرکت تصور کیا جائے گا ۔ اور مختلف حصوں میں اس کی پرواز کو منقسم بھی کیا جا سکے گا مگر اس کی یہ تقسیم اس کو ختم کرنے پر منتج ہو گی ۔

معروف فلسفی آئن شٹائن کے خیال میں مکان ایک حقیقت ہے مگر اس کائنات کا مشاہدہ کرنے والے کے نزدیک اضافی ہے ۔ وہ نیوٹن کے مکان مطلق کے تصور کو مسترد کرتا ہے ۔ مشاہدہ کیا جانے والا معروض تغیر پذیر ہے یہ مشاہدہ کرنے والے کے لیے اضافی ہے ۔ اس کی کمیت ، شکل اور حجم میں مشاہدہ کرنے والے کی حالت ، رفتار اور ماہیت کے مطابق تغیر آتا جائے گا ۔ حرکت اور سکون بھی مشاہدہ کرنے والے کے لیے اضافی ہیں ۔ لہٰذا قدیم طبیعیات کے نظریے کے مطابق خود مختار مادہ نام کی کوئی چیز موجود نہیں ۔ یہاں ایک غلط فہمی کا ازالہ ضروری ہے ۔ متذکرہ بالا مفہوم میں مشاہدے کے لفظ کے استعمال نے ولڈن کار کو اس غلط فہمی میں

جتلا کر دیا کہ نظریہ اضافیت لازمی طور پر جوہر واحد کی تصوریت کی طرف لے جاتا ہے یہ درست ہے کہ نظریہ اضافیت کی رو سے مظہر کائنات کی شکلیں حجم اور امتداد میں مطلق نہیں مگر جیسا کہ پروفیسر نن نے نشاندہی کی ہے نظم زمان و مکان شاہد کے ذہن پر منحصر نہیں ۔ اس کا انحصار اس مادی کائنات پر ہے جس سے اس کا جسم وابستہ ہے ۔ درحقیقت شاہد کو بڑی آسانی کے ساتھ ایک ریکارڈنگ کرنے والے آلہ سے تبدیل کیا جا سکتا ہے ۔ ذاتی طور پر میرا یقین یہ ہے کہ حقیقت کی اصل روحانی ہے تاہم کسی بڑی غلط فہمی سے بچنے کے لیے یہ وضاحت ضروری ہے کہ آئن شٹائن کا نظریہ جو بطور ایک سائنسی نظریے کے اشیا کے ڈھانچہ سے معاملہ کرتا ہے وہ اشیا کی حتمی فطرت کے بارے میں کوئی رہنمائی نہیں دیتا ۔ جو اس نظام کی اساس ہیں ۔ اس نظریے کی فلسفیانہ اہمیت دو طرفہ ہے اول تو یہ نہ صرف کہ فطرت کی موضوعیت کا انہدام کرتا ہے بلکہ وہ اس سادہ تصور کو بھی ختم کرتا ہے کہ جوہر مکان میں واقع ہے یہ نقطہ نظر قدیم طبیعیات کے تصوز مادہ پر مشتمل تھا ، جوہر --- جدید اضافی طبیعیات میں تغیر پذیر حالتوں کے ساتھ کوئی جامد شے نہیں بلکہ باہم دگر مربوط واقعات کا ایک نظام ہے ، وائٹ ہیڈ کے پیش کردہ اس نظریے کے مطابق تصور مادہ کی جگہ اب مکمل طور پر تصور وجود نامی نے لے لی ہے ۔ دوسرے اس نظریے کی رو سے مکان کا انحصار صرف مادہ پر ہے ۔ آئن شٹائن کے مطابق کائنات غیر محدود مکان میں کسی جزیرے کی طرح نہیں یہ متناہی ہے مگر غیر محدود کائنات سے بالا کوئی خالی مکان نہیں ۔ مادہ کی عدم موجودگی میں کائنات ایک نقطہ میں سمٹ سکتی ہے تاہم میں نے جس نکتہ نظر سے اس نظریے کو دیکھا ہے اسے میں نے اس خطبے میں پیش نظر رکھا ہے ۔ آئن شٹائن کا نظریہ اضافیت جس ایک بڑی شکل کو پیش کرتا ہے وہ زمان کی غیر حقیقت ہے ۔ ایک نظریہ جو زمان کو مکان کے چاروں ابعاد کی قسم کی کوئی چیز مراد لیتا ہے وہ لازما مستقبل کو پہلے سے طے شدہ شے کے طور پر اس کو قبول کرے گا ۔ جس طرح ماضی کو متعینہ حیثیت سے لیا جاتا ہے ۔ اس نظریے کی نظر میں زمان ایک آزاد تخلیقی حرکت مراد نہیں پائے گا وہ

گذرتا نہیں اس میں واقعات رونما نہیں ہوتے صرف وہ ہم سے دوچار ہوتا ہے تاہم لازمی طور پر یہ بات نہیں بھولنی چاہئے کہ یہ نظریہ زماں کے ان ضروری خواص کو نظر انداز کرتا ہے جو ہمارے مشاہدہ میں آتے ہیں اور یہ کہنا ممکن نہیں کہ زمان کی فطرت ان خواص سے محتوی ہے جنہیں یہ نظریہ فطرت کے مختلف پہلوؤں کو ایک باقاعدہ ترتیب دینے کے لیے بیان کرتا ہے اور جو ریاضیاتی کہا جا سکتا ہے اور نہ یہ ہمارے جیسے عام آدمی کے لیے ممکن ہے کہ ہم آئن شٹائن کے نظریہ زمان کی حقیقی نوعیت کو سمجھ سکیں یہ بات جتنی حتمی ہے کہ آئن شٹائن کا تصور زمان برگساں کا تصور خالص امتداد نہیں اور نہ ہم اسے ایک زمان مسلسل کہہ سکتے ہیں ۔ زمان مسلسل تو بقول کانٹ قانون علت و معلول کا جوہر ہے علت و معلول آپس میں اس قدر ملے ہوئے ہیں کہ اول الذکر ترتیب زمانی میں موخر الذکر سے فوقیت رکھتا ہے لہٰذا اگر اول الذکر موجود نہیں تو لازم ہے کہ موخر الذکر بھی موجود نہیں ہو گا ۔ اگر ریاضیاتی زمان و مکان مسلسل ہے تو یہ اس نظریے کے تحت ممکن ہو گا کہ مبصر کی رفتار کے محتاط انتخاب کے ساتھ اور اس نظام سے جس میں واقعات کے مجموعے وقوع پذیر ہوتے ہیں معلول کو علت پر فوقیت دی جائے ۔ مجھے ایسا لگتا ہے کہ زمان و مکان کو ابعاد چہار کے بطور لینا در حقیقت زمان کو نابود کرتا ہے ۔

ایک جدید روسی مصنف اوسپنسکی نے اپنی کتاب جس کا نام "تیسرا نظام" ہے چہار العبادی کو سہ العبادی شکل کی اس سمت حرکت میں سمجھا جو خود اس میں موجود نہیں ۔ جیسے نکتہ ، خط اور سطح کی اس سمت حرکت جو ان میں نہیں پائی جاتی وہ ہمیں مکان کی تین عام جوانب کا پتہ دیتی ہیں اسی طرح سہ العبادی شکل کی ایسی سمت حرکت جو اس میں موجود نہیں ہیں ۔ ہمیں مکان کے چہار العباد تک لے جاتی ہے اب زمان ایک فاصلہ ہے جو واقعات کو ایک دوسرے سے جدا اور ان کی ترتیب یکے بعد دیگرے کرتا ہے اور انہیں مختلف خانوں میں بانٹتا ہے ۔ اب یہ عیاں ہے کہ سمت میں موجود فاصلہ سہ العبادی مکان میں موجود نہیں اس طرح فاصلہ ایک نیا بعد ہے جو واقعات کو یکے بعد دیگرے میں منقسم کرتا ہے اور جو

مکان کے سہ العبادی ، ابعاد سے متبائن ہے ۔ جس طرح سال سینٹ پیٹرس برگ کے ساتھ متبائن ہے جو تمام سہ العبادی مکان کی تمام سمتوں کے لیے عمودی ہے اور کسی کے بھی متوازی نہیں ۔ اسی کتاب میں کسی اور مقام پر اوسپنسکی نے ہماری حس زمانی کو حس مکانی میں مبہم بتایا ہے اور اس کے لیے ہماری اس نفسیاتی تشکیل کو بنیاد بناتے ہوئے دلیل دی ہے کہ ایک ، دو یا سہ العبادی ہستیوں پر بعد اعلیٰ ہمیشہ تواتر زمان میں ظاہر ہو گا ۔ اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ سہ العبادی ہستیاں جو زمان کی حیثیت سے ہم پر ظاہر ہوتی ہیں اصل میں واضح طور پر محسوس نہ ہونے والے بعد مکانی ہیں جو اپنی اصل فطرت میں مکمل طور پر شعور میں آنے والے اقلیدس مکان کے ابعاد ہیں دوسرے الفاظ میں وقت ایک صحیح تخلیقی حرکت نہیں اور جنہیں ہم مستقبل کے واقعات کہتے ہیں وہ کوئی تازہ واقعات یا وقوعات نہیں بلکہ ایک نمعلوم مکان میں مقیم پہلے سے موجود اشیا ہیں ۔ تاہم اقلیدس کے سہ ابعاد سے مختلف ایک نئی سمت میں اپنی تحقیق کے دوران اوسپنسکی کو حقیقی تسلسل زمان کی ضرورت محسوس ہوئی ایک ایسا فاصلہ جو تسلسل کے لحاظ سے ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے ۔ پھر زمان جس کی ضرورت تھی اور نتیجہ جسے متسلسل دیکھا گیا دلیل کے ایک خاص موقع کے تحت اور جسے بعد میں کسی موقع پر بالکل ہی نظر انداز کر دیا گیا۔ اس کے تسلسل کے خواص کی وجہ سے اسے محدود کر دیا گیا ۔ حتیٰ کہ اس کی شکل دوسرے خطوں اور ابعاد مکان میں فرق ختم ہو گیا ۔ یہ زمان کے خواص کے تواتر کی وجہ سے تھا کہ اوسپنسکی کو اسے مکان کی ایک نئی سمت کے بطور قبول کرنا پڑا ۔ اگر حقیقت میں یہ خواص ایک قوب ہیں تو یہ اوسپنسکی کے ایک طبع زاد بعد کی ضروریات کس طرح پوری کرتے ہیں ۔

آیئے اب دوسرے تجربات کی طرف نگاہ ڈالیں جن کا تعلق شعور زندگی سے ہے شعور کو یوں بھی تصور کیا جاتا ہے کہ یہ زندگی سے ہی متفرع ہے ۔ اس کا وظیفہ یہ ہے کہ وہ ایسا دائرہ نور فراہم کرے جس سے آگے بڑھتی ہوئی زندگی کو روشنی ملتی رہے یہ ایک تناوء ہے خود اپنے

آپ میں مرتکز ہونے کی کیفیت ہے جس کی ذریعے زندگی ان تمام یادوں اور علائق سے خود کو علیحدہ کر لیتی ہے جس کا اس کے عمل سے رشتہ نہیں ہوتا اس کی کوئی واضح اور متعینہ حدود نہیں ہوتی یہ ضرورت کے مطابق گھٹتی اور بڑھتی رہتی ہے ۔ اس کو اعمال مادہ کے پس منظر کے طور پر بیان کرنا اس کے خود مختارانہ عمل سے انکار ہے اور اس کے خود مختارانہ عمل سے انکار کا مطلب علم کی صحت سے انکار ہے جو صرف شعور کا ایک مربوط اظہار ہے پس شعور زندگی کے ایک خالص روحانی اصول کی نوع ہے جو جوہر نہیں ہے بلکہ ایک منظم کرنے والا اصول ہے ایک خالص برتاو کا کردار جو لازمی طور پر اس کے کردار سے مختلف ہے جو میکانکی لحاظ سے خارج سے کام کرتا ہے تاہم ہم ایک خالصتاً روحانی توانائی کا تصور نہیں کر سکتے ماسوائے ایک متعین محسوس عناصر کی ترتیب کے تعلق سے ، جس کے ذریعے وہ خود اپنی تنزیل کرتی ہے ۔ ہمارے لیے یہی موزوں ہے کہ ہم اس ترتیب کو روحانی توانائی کی حتمی اساس کے طور پر لیں ۔ نیوٹن کی مادہ کے میدان میں اور ڈارون کی فطرت تاریخ کے ضمن میں دریافتیں ایک خاص میکانکیت کو ظاہر کرتی ہیں ۔ عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ تمام مسائل در اصل طبیعیات کے مسائل ہیں ۔ توانائی اور جوہر ، خواص کے ساتھ ان کے اندر قائم بالذات موجود ہیں وہ ہر شے کو عیاں کر سکتے ہیں جن کا تعلق زندگی ، افکار ، خواہش اور جذبات سے ہے ۔ میکانکیت کا تصور ایک خالصتاً طبیعی تصور ہے جو فطرت کے بارے میں تمام توضیحات کرنے کا مدعی ہے ۔ اس میکانکیت کے خلاف اور حمایت میں حیاتیات کے میدان میں ایک زبردست جنگ جاری ہے تب سوال یہ ہے کہ حقیقت تک رسائی کا راستہ جو حواس کے ذریعے پہنچا ہے کیا لازمی طور پر تصور حقیقت کے خلاف ہے جو مذہب اس کے کردار کے بارے میں بالآخر رکھتا ہے کیا فطری علوم آخرش مادیت سے وابستگی رکھتے ہیں ؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ سائنس کے نظریات قابل اعتماد علم کی تشکیل کرتے ہیں ۔ کیونکہ وہ قابل تصدیق ہیں وہ ہمیں اس قابل بناتے ہیں کہ ہم کوئی پیش گوئی کر سکیں اور حوادث فطرت کو قابو میں رکھ سکیں مگر ہمیں یقیناً یہ بات نظر انداز نہیں کرنی چاہیے کہ جسے ہم فطرت کہتے ہیں وہ حقیقت

آتے ہیں تو یہ علت کا تصور ہمیں ناکام بنا دیتا ہے للذا ہم اس کے لیے ایک دوسرے طرز کے نظام تصورات کی ضرورت محسوس کرتے ہیں ۔ ایک زندہ عضویہ کے عمل کی تحریک اور منصوبہ بندی اس کے مقصد کے حوالے سے ہوئی ہے جو ایک علت و معلول والے عمل سے قطعی مختلف ہوتا ہے ہماری دریافت اور جستجو کا موضوع ، مقصد اور نصب العین کے حوالے سے ہوتا ہے جس کا عمل داخل سے ہوتا ہے جبکہ علت و معلول کے تصور میں اثر خارج سے وارد ہوتا ہے اور بغیر کسی اندرونی تحریک کے باہر سے عمل ہوتا ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ زندہ عضویہ کی سرگرمیوں کے ایسے بھی پہلو ہیں جو فطرت کے دوسرے معروضات سے متعلق ہوتے ہیں ان پہلوؤں کے مشاہدہ میں طبیعیات اور کیمیا کی ضرورت پڑتی ہے مگر عضویہ کا کردار لازمی طور پر طبیعیات کی اصطلاحات میں مناسب اور کافی توضیحات دینے سے قاصر ہے تاہم میکانکیت کے تصور کا اطلاق زندگی پر کیا جا سکتا ہے اور ہمیں دیکھنا ہو گا کہ اس سلسلے میں کس حد تک کوششیں کامیاب ہوتی ہیں ۔ بدقسمتی سے میں ماہر حیاتیات نہیں ہوں للذا مجھے ماہرین حیاتیات کی طرف رجوع کرنا ہوگا تاکہ میں اس ضمن میں مدد لے سکوں ۔ ہمیں زندہ عضویہ اور ایک مشین میں بنیادی اختلافات بتاتے ہوئے جے ۔ ایس ہالڈن کہتا ہے کہ اول الذکر اپنے وجود کو خود سنبھالنے والا اور اپنی نسل خود قائم رکھنے والا ہے ۔

"اب یہ تو ثابت ہے کہ گرچہ ہم ایک زندہ عضویہ کے اندر بہت سے مظہر پاتے ہیں ۔ جنہیں ہم عام طور پر خوب سے دیکھ نہیں سکتے مگر ان کی اطمینان بخش طریقے سے طبیعیاتی اور کیمیاوی میکانکیت کے تحت تشریح ہو سکتی ہے ان کے پہلو بہ پہلو ایک اور مظہر ہے (خود کو قائم رکھنے والا اور پیدائش مکرر کی صلاحیت رکھنے والا مظہر) جس کی توضیح کے امکانات عنقا ہیں ۔ ماہرین میکانکیت فرض کر لیتے ہیں کہ جسمانی میکانکیت اس طرح بنائی گئی ہے کہ وہ خود کو قائم رکھ سکے ، مرمت کر سکے اور اپنی تولید مکرر کر سکے ، فطری انتخاب کے لیے عمل میں اس طرز

کی میکانکیت وہ تجویز کرتے ہیں جو بتدریج پھیلتی ہے ۔ آیئے اب اس مفروضے کا تجزیہ کریں جب ہم کسی واقعہ کی صحیح میکانکی اصطلاح بیان کرتے ہیں ۔ تو ہم یہ کہہ رہے ہوتے ہیں کہ وہ علیحدہ علیحدہ حصوں کے ان مخصوص سادہ خواص کا لازمی نتیجہ ہے جو واقعات پر اثرانداز ہوتے ہیں اس توضیح یا ان واقعات کو دوبارہ بیان کرنے کا جوہر یہ ہے کہ مناسب تحقیق و تفتیش کے بعد یہ فرض کر لیتے ہیں کہ واقعات میں جو حصے ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں وہ مخصوص مادہ اور متعین خواص رکھتے ہیں للذا وہ اس طرح کی شرائط میں اسی طریقے سے اثر انداز ہوتے ہیں ۔ میکانکی توضیح کے لیے رد عمل دینے والے حصوں کو لازمی طور پر پہلے لایا جاتا ہے ۔ جب تک ان حصوں کی ترتیب ایک حتمی خواص کے ساتھ نہیں دی جاتی اس وقت تک اس میکانکی توضیح کے بارے میں کچھ کہنا بے معنی ہے اس خود تولید کرنے اور خود کو برقرار رکھنے والی میکانکیت کے وجود کے بارے میں کوئی دعوی ایک ایسا دعوی ہے جس کے ساتھ کسی قسم کے معنی وابستہ نہیں کیے جا سکتے ماہرین عضویہ نے اس سلسلے میں بعض دفعہ کچھ بے معنی اصطلاحات استعمال کی ہیں مگر تولید و تناسل کی میکانکیت سے زیادہ لغو کوئی اور اصطلاح نہیں ۔ کیونکہ جو میکانکیت والدین کے عضویوں میں ہوگی وہ تولید مکرر کسی جرثومے کے عمل میں مفقود ہو جائے گی اور وہ ہر نسل کے لیے از سر نو متشکل ہو گی اب اگر کوئی آبائی عضویہ خود بخود اسی کے جسم میں سے پیدا ہو جاتا ہے تو اس میں تولید تناسل کی میکانکیت کا کوئی عمل دخل نہیں ۔ یہ میکانکیت تولید و تناسل کا نظریہ اپنی تشکیل اور وجود میں خود اپنی تردید کرنے والا ہے ۔ ایک ایسی میکانکیت جو خود تولیدی ہے وہ بغیر اجزا کے ہے للذا وہ کوئی میکانکیت ہی نہیں ہے ۔”

زندگی پس ایک منفرد مظہر ہے چنانچہ اس کے تجزیہ کے لیے میکانکیت کا تصور ناکافی اور غیر موزوں ہے۔ اس کی واقعاتی ایک اور ممتاز ماہر حیاتیات دریش کے نزدیک ایک قسم کی وحدت ہے جو ایک دوسرے نقطہ نظر سے کثرت ہے نشو و نما اور ماحول سے تطابقت کے تمام غایتی طریق بائے عمل میں یا تو یہ تطابقت اپنی تشکیل میں تازہ ہوتی ہے یا یہ کسی پرانی عادت کی تبدیل شدہ صورت میں ہوتی ہے۔ یہ ایک ایسا کردار رکھتی ہے جو مشین کی صورت میں سوچا بھی نہیں جا سکتا اس کردار کے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی سرگرمیوں کے منبع کی توضیح کرنا ممکن نہیں سوائے اس کے کہ اس کا ماضی حوالہ بنایا جائے جس کی تنزیل کا مبدا کوئی روحانی حقیقت ہے جو کسی مکانی تجربے کے تجزیے کے ذریعے ناقابل دریافت ہے۔ پس یہی دیکھا جا سکتا ہے کہ زندگی خود اساسی حقیقت ہے اور طبیعیات اور کیمیا کے معمول کے اعمال سے کہیں آگے ہے جنہیں ایک طرح سے منجمد کردار سے تعبیر کر سکتے ہیں جو ارتقا کے ایک طویل عمل میں متشکل ہوا ہے مزید یہ کہ میکانکی تصور حیات اس نظریہ کو جنم دیتا ہے کہ عقل خود ارتقا کی پیدا ر رہے اس طرح سائنس اصول تحقیق و تفتیش اپنے مقاصد سے تنازعہ کی صورت پیدا کرے گی اس جگہ میں ویلڈن کا ایک اقتباس پیش کرتا ہوں جس نے اس نزاع کے بارے میں بڑا نوکیلا تاثر دیا ہے۔

"اگر عقل ارتقا کی ہی پیداوار ہے تو فطرت اور زندگی کے آغاز کے بارے میں تمام میکانکی تصور لغو ٹھہرتا ہے لہٰذا وہ اصول جسے سائنس نے اختیار کیا واضح بات ہے کہ اس پر نظر ثانی کی جانی چاہیے ہم اس سلسلے میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ خود متناقض بالذات ہے لہٰذا، عقل جسے ادراک حقیقت کا رویہ کہا جاتا ہے کسی طرح بجائے خود کسی ایسی چیز کے ارتقا کا نتیجہ ہو سکتی ہے جو اگر موجود ہے تو اس طریق ادراک یعنی عقل کی ایک تجرید کی حیثیت سے ' اگر عقل زندگی کا ارتقا ہے تب زندگی کا یہ تصور کہ اس سے عقل کا ارتقا ادراک حقیقت کے ایک مخصوص

طریق کی صورت میں ہوا ہے لازمی طور پر کسی مجرد میکانکی حرکت کی نسبت زیادہ محسوس فعالیت کا تصور ہونا چاہئے تھا جو اپنے محتویات کے ادراک کے تجزیے کے ذریعے عقل خود اپنے آپ پر ظاہر کر سکتی ہے ۔ اور پھر مزید اگر عقل زندگی کے ارتقا کی ضنع ہے تو یہ مطلق نہیں یہ اپنی اپنی سرگرمی کے حوالے سے اضافی ہے جو اسے منضبط کئے ہوئے ہے اب کیسے ان معاملات میں سائنس جاننے کے موضوعی پہلو کو خارج کر کے ایک مطلق معروضی تصور پر اپنی عمارت استوار کر سکتی ہے ؟ ایسے میں ظاہر ہے کہ علوم حیات کے لیے لازم ہے کہ وہ سائنسی اصولوں پر دوبارہ غور کرے "۔

اب میں کوشش کروں گا کہ زندگی اور فکر کی تہہ تک ایک دوسرے راستے سے پہنچوں اور آپ ہمارے تجربے کے تجزیے تک ایک قدم مزید آگے بڑھیں تو اس سے حیات کی ابتدا پر مزید روشنی پڑے گی اور زندگی کی فطرت کے بارے میں ہمیں مزید بصیرت حاصل ہو گی ۔ ہم نے دیکھا ہے کہ پروفیسر وائٹ ہیڈ نے کائنات کو ایک ساکن وجود نہیں کہا بلکہ واقعات کا ایک نظام کہا ہے جس کا کردار ایک مسلسل تخلیقی بہاو سے عبارت ہے زمان میں فطرت کے مرور کی یہ صفت تجربے کی وہ معنویت ہے جس پر قرآن حکیم خاص زور دیتا ہے اب مجھے امید ہے کہ میں اپنی بحث کے تکملہ کے طور پر اسے بیان کر سکنے کے قابل ہوں گا کیونکہ یہ حقیقت کی حتمی فطرت کا بہترین کھوج ہے قرآن حکیم کی کچھ آیات کریمہ (۳:۱۸۸ ، ۲:۱۵۹ ، ۴۴ : ۲۴) اسی نکتہ کی طرف اشارہ کرتی ہیں جس کی طرف میں آپ کی توجہ دلا چکا ہوں ۔ اس موضوع کی اہمیت کے پیش نظر میں ان میں کچھ کا مزید اضافہ کرتا ہوں ۔

ان فی اختلاف اللیل و لنہار و ما خلق اللہ فی سمٰوات و الارض لایت لقوم یتقون (۲:۱۰)

ترجمہ : بے شک رات اور دن کے ادل بدل میں اور اللہ نے جو کچھ پیدا فرمایا' اس میں ' نشانیاں ہیں 'ان لوگوں کے لیے جو متقی ہیں -

و هو الذی جعل الیل و لنهارخلفة لمن اراد ان یذکر اواراد شکورا (۶۲:۲۵)

ترجمہ : اور وہی ہے جس نے دن اور رات کو بنایا ' ایک دوسرے کے پیچھے آنے والا' ہر اس شخص کے لیے جس نے ارادہ کیا **نصحیت** لینے کا یا وہ شکرگذاری کا تہیہ کئے ہوئے ہے

الم تر ان اللہ یولج اللیل فی النهار و یولج النهار فی اللیل و سخر الشمس والقمر کل یجری الی اجل مسمی (۳۱ : ۲۸)

ترجمہ : کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ اللہ رات کو دن میں دن کو رات میں داخل کرتا ہے اور اس نے چاند اور سورج کو مسخر کر رکھا ہے ' ایک وقت مقرر تک کے لیے

یکور اللیل علی النهار و یکور النهار علی اللیل (۳۹ : ۵)

ترجمہ : اور وہ رات کو دن پر اور دن کو رات پر لپیٹ دیتا ہے

و هو الذی یحیی ویمیت و له اختلاف اللیل و النهار (۲۳ : ۸۲)

ترجمہ : اور وہی ہے جو زندگی بخشتا اور موت دیتا ہے اور اسی کے لیے ہے گردش لیل و نہار -

کچھ اور بھی ایسی آیات ہیں جس میں ہمارے زمان کے حساب کے متعلق اضافیت کی نشان دہی کی گئی ہے اور شعور کی نامعلوم سطحوں کے

امکانات کو سمجھایا گیا ہے تاہم میں خود کو انہی مباحث تک محدود رکھوں گا
جن سے ہم اچھی طرح آگاہ ہیں جو مشاہداتی پہلو سے گہری معنویت رکھتے
ہیں اور جن پر محولہ بالا آیات میں اشارہ کیا گیا ہے ہمارے عہد کی
نمائندہ سوچ میں سے صرف ہنری برگساں ہی وہ مفکر ہیں جس نے امتداد
فی الزمان کے مظہر کا گہری نظر سے مطالعہ کیا ہے سب سے پہلے میں مختصر
طور پر آپ کے سامنے امتداد کے بارے میں اس کے نقطہ نظر کی وضاحت
کروں گا اور پھر اس کے تجزیہ کی ناموزونیت کی نشان دہی کروں گا تاکہ
وجود کے زمانی پہلو کے بارے میں کامل نقطہ نظر کا اطلاق سامنے لایا جا
سکے ۔ ہمارے سامنے علم الوجود کا مسئلہ یہ ہے کہ کس طرح وجود کی حتمی
ماہیت کی تعریف کر سکتے ہیں ۔ گو مکان کا زمان میں وقوع کسی شک کا
باعث نہیں تاہم چونکہ یہ ابھی ہمارے خارج میں ہے لہٰذا اس بات کا
امکان ہے کہ ہم اسکے وجود کے بارے میں شک و شبہ ظاہر کریں ۔ اس
زمان میں وقوع کے معنی کو مکمل طور پر جاننے کے لیے ہم اس میں ہیں
کہ وجود کے چند خاص معاملوں پر غور کریں ۔ جن کے بارے میں کوئی
شک نہیں اور جو ہمیں امتداد کے بارے میں براہ راست علم کا یقین دلا
سکتے ہیں اب میرا ان اشیا کا ادراک جو ہمارے سامنے موجود ہیں ایک تو
سطحی ہو گا ۔ دوسرے وہ خارج سے ہوگا مگر میرے اپنے وجود کا میرا
ادراک تو داخلی ہو گا ۔ جو گہرا اور ٹھوس ہو گا ۔ اس کا مطلب یہ
ہے کہ وجود کے اس مخصوص معاملہ میں ہم اپنے اس شعوری تجربے میں
قطعی طور پر حقیقت کے مقابل ہوتے ہیں ۔ اس مخصوص معاملہ کا تجزیہ
وجود کے حتمی معنی پر مکمل طور پر روشنی ڈالتا ہے میں اس وقت کیا
محسوس کرتا ہوں جب میں خود اپنے شعوری تجربے پر اپنی توجہ مرتکز کرتا
ہوں ۔ برگساں کے الفاظ ہیں ، میں ایک حالت سے دوسری حالت میں
سے گذرتا ہوں میں سرد یا گرم ہوتا ہوں میں خوش یا افسردہ ہوتا ہوں
میں کام کرتا ہوں یا کچھ بھی نہیں کرتا ۔ میں اس پر نظر ڈالتا ہوں جو
میرے اردگرد ہے یا کچھ اور سوچتا ہوں ۔ حسیات ، محسوسات ، ارادے ،
خیالات --- یہ متغیرات ہیں جن میں کہ میرا وجود منقسم ہے اور جو اپنی

باری پر اپنا رنگ دکھاتے ہیں میں مسلسل متغیر ہوتا رہتا ہوں۔ میری حیات باطنی میں سکوت نام کی کوئی چیز نہیں ہے سب کچھ حرکت پیہم ہے حالتوں کا ایک منقطع نہ ہونے والا بہاوء ۔ ایک ایسا دائمی دھارا جس میں قیام و قرار نام کی کوئی چیز نہیں ۔ ایک تغیر مسلسل ۔ تاہم زمان کے بغیر اس کا تصور ممکن نہیں ہمارے باطنی تجربے کی مناسبت سے شعور وجود کا مطلب حیات فی الزمان ہے۔ شعوری تجربے کی ماہیت میں گہرے علم سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نفس انسانی اپنی حیات باطنی میں مرکز سے خارج کی طرف حرکت زن ہوتا ہے لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کے دو رخ ہیں جو قدر افزا اور خیال کے طور پر بیان کئے جا سکتے ہیں ۔ اپنے خیالی رخ سے اس کا تعلق دنیائے مکان سے ہے ۔ نفس فعال نفسیات تلازم کا موضوع ہے روزمرہ زندگی میں نفس عملی اپنے معاملات میں خارج کی دنیا سے سروکار رکھتا ہے اور ہمارے شعور کی گذری ہوئی حالتوں کو متعین کرتا ہے اور ان حالتوں پر طرفین اپنا نقش مکانی ثبت کر کے لا تعلق بن جاتے ہیں ۔ یوں نفس انسانی اپنے خارج میں اس طرح رہتا ہے جیسے کہ وہ تھا اور بطور کلیت کے اپنی وحدت کو برقرار رکھتے وقت یہ خود کو اس کے سوا کچھ ظاہر نہیں کرتا کہ یہ محض ایک مکانی اور شماریاتی حالتوں کا ایک سلسلہ ہے ۔ زمان جس میں کہ نفس فعال رہتا ہے وہ ایسا زماں ہے جسے ہم مختصر اور طویل کہتے ہیں اور یہ مکاں سے متمیز کیا جا سکتا ہے ہم اسے ایک خط مستقیم کے طور پر بھی تصور کر سکتے ہیں جو نکات مکانی سے ترتیب پاتی ہے اور وہ سفر کی مختلف منازل کی طرح ایک دوسرے سے خارج ہیں چنانچہ برگساں کے مطابق اس طرح زماں ، زمان حقیقی متصور نہیں ہوگا بلکہ وہ وجود زمان مکانی میں غیر حقیقی ہو گا ۔ مشاہدہ شعور کا گہرا تجزیہ کرکے ہم پر نفس انسانی کا قدر افزا پہلو منکشف کرتا ہے جو خارجی نظم اشیا کے ساتھ تحلیل ہو جاتا ہے اور جو ہماری موجودہ صورت حال کے ساتھ لازم ہے یہ نہایت مشکل ہے کہ ہم نفس انسانی کے قدر افزا پہلو کی کوئی جھلک دیکھ سکیں ۔ کیونکہ خارجی اشیا کے ہمارے مسلسل تعاقب کی وجہ سے قدر افزا نفس انسانی کے گرد ایک پردہ سا جھلملاتا رہتا ہے ۔ جس کی وجہ سے

درمیان ہے چھ دنوں میں پھر وہ متمکن ہوا عرش پر (جیسے اس کی شان ہے) وہ رحمان ہے سو پوچھ اس کے بارے میں کسی واقف حال سے

انا کل شئی خلقنہ بقدرہ و ما أمرنا الا واحدہ کلمح بالبصر (۵۴: ۴۹، ۵۰)

ترجمہ : ہم نے ہر چیز کو پیدا کیا ہے ' ایک اندازے سے اور نہیں ہوتا ہمارا حکم مگر ایک بار جو آنکھ جھپکنے میں واقع ہو جاتا ہے

اگر ہم اس لمحہ کو خارج سے دیکھیں جس میں کہ تخلیق ہوئی اور اس کا عقلی طور پر تصور کریں تو کہا جائے گا کہ یہ ایک ایسا عمل ہے جو ہزاروں سالوں پر محیط ہے خدا کا ایک دن قرآن کی اصطلاح میں جیسا کہ عہد نامہ قدیم میں بھی آیا ہے ہمارے ایک ہزار سال کے برابر ہے - چنانچہ دوسرے نقطہ نظر سے بھی عمل تخلیق ہزاروں سالوں پر پھیلا ہوا ایک ایسا انفرادی عمل ہے جو پلک جھپکنے کی طرح تیز ہے تاہم زمان خالص کے اس باطنی تجربے کو الفاظ میں بیان کرنا ناممکن ہے کیونکہ زمان کی تشکیل تو زمان متسلسل میں ہمارے روزمرہ کے نفس فعال سے ہوئی ہے - شاید ایک مثال کے ذریعے اس فلسفے کی مزید تشریح ممکن ہو - طبیعیات کے مطابق انسانی حس سرخ کی علت لہروں کی حرکت کی وہ سرعت ہے جس کی رفتار چار سو کھرب فی سیکنڈ ہے - اگر آپ اس شدید تیزی کو خارج سے مشاہدہ کر سکیں اور اس کا شمار بحساب دو ہزار فی سیکنڈ کر سکیں جو روشنی کی حد ادراک ہے تو آپ کو چھ ہزار سال اس کی گنتی کو مکمل کرنے کے لیے درکار ہوں گے مگر ہم اپنے ادراک کے ایک لمحی ذہنی عمل کے ذریعے سے لہروں کی حرکت کی سرعت کے ساتھ ملا کر دیکھ لیتے ہیں جو عملی طور پر ناممکن ہے - اس طرح ہمارا ذہنی عمل تسلسل کے دوران میں بدل جاتا ہے - کم و بیش یہ نفس قدر افزا ہے جو نفس انسانی کی تہذیب کرتا ہے اور جیسا جیسا ممکن ہو وہ زمان و مکان کے چھوٹے موٹے ایں ، آں کے تغیرات کے باہمی انجام سے انہیں ایک کل میں متحد کرتا ہے جو

نفس فعال کے لیے ضروری ہے یوں ہمارے شعور کے گہرے سے گہرے
تجزیے سے ظاہر ہوتا ہے کہ زمان خالص کوئی الگ تھلگ اور رجعت ناپذیر
آنات کا سلسلہ نہیں ہے یہ ایک ایسا نامیاتی کل ہے جس میں ماضی پیچھے
نہیں رہ جاتا بلکہ حال کے ساتھ ہی متصل ہو کر کام کرتا ہے اور مستقبل
کوئی ایسی چیز نہیں جو سامنے رکھی ہو اور جس تک ابھی مسافت کرنا ہے
بلکہ اس سے تو یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ یہ بھی فطرت میں ایک کھلے
امکان کی طرح موجود ہے ۔ یہ زمان ہے جسے ایک نامیاتی کل کہا جاتا ہے
اور جسے قرآن نے تقدیر یا مقدر کہا ہے یہ وہ لفظ ہے جو مسلمانوں اور
غیر مسلموں دونوں نے بہت غلط سمجھا ہے در اصل مقدر زمان ہے ایک ایسا
امکان جس کے امکانات کا انکشاف ابھی ہوتا ہے یہ ایسا زماں ہے جو ابھی
علت و معلول اور اس کی شکل کے خصائص کی ترتیب سے باہر ہے جن پر
منطقی تفہیم کا مدار ہے یا دوسرے الفاظ میں یہ زمان فی نفسہ تو محسوس
ہوتا ہے مگر وہ نہ تو سمجھا جا سکتا ہے اور نہ ہی شمار کیا جا سکتا ہے اگر
آپ مجھ سے پوچھیں کہ شہنشاہ ہمایوں اور ایران کے شاہ طہماسپ کیوں
معاصرین تھے تو میرے پاس اس کی کوئی علتی توجیہ موجود نہیں صرف یہی
جواب ممکن ہے کہ حقیقت کی ماہیت ہی کچھ ایسی ہے کہ اس کے وجود
پذیر ہونے والے لامتناہی امکانات میں سے صرف دو امکانات جنہیں ہم
ہمایوں اور شاہ طہماسپ کی زندگیوں کی صورت میں جانتے ہیں ایک ساتھ
اپنے آپ کو محسوس کراتے ہیں ۔ لہٰذا بطور تقدیر زماں کو اشیا کا بنیادی
جوہر گردانا جائے گا جیسا کہ قرآن کا ارشاد ہے " کہ خدا نے تمام اشیا
کو خلق کیا اور اس نے ہر ایک شے کا مقدر طے کیا ، یوں اشیا کا مقدر
کوئی تشدادنہ قسمت نہیں جو کسی سخت گیر آقا کی طرح باہر سے کام کر رہی
ہو بلکہ یہ تو اشیا کی اپنی باطنی دسترس تک وسیع ہے ان کے قابل ظہور
امکانات جو خود ان کی اپنی فطرت کی گہرائی میں موجود ہوتے اور بغیر کسی
بیرونی دباو کے احساس کے خود کو ایک تواتر کے ساتھ ممکن بناتے ہیں ۔
پس امتداد کی نامیاتی کلیت کا مطلب یہ نہیں کہ تمام واقعات پورے کے
پورے طور پر حقیقت کے پیٹ میں موجود ہوتے ہیں اور وہ وقت کے

شیشے میں ریت کے ذرات کی طرح ایک ایک کر کے گرتے جا رہے ہیں اگر زمان حقیقی ہے اور وہ ایک ہی طرح کے لمحات کی تکرار نہیں جو شعور کے تجربے کو فوبث محض بناتے ہیں تب حقیقت کی زندگی میں ہر لمحہ طبع زاد ہوتا اور اسے جنم دیتا جو بالکل ہی نادر اور ناقابل دید ہوتا ۔ قرآن کے مطابق " ہر دن اپنی نئی شان رکھتا ہے " (کل یوم ھو فی شان) زمان حقیقی میں موجودگی کے لیے زماں تواتر کی پابندی لازم نہیں بلکہ یہ تو لحظہ لحظہ تخلیق ہے جو مکمل طور پر آزاد اور اپنی تخلیق میں طبع زاد ہے ۔ درحقیقت ہر تخلیقی عمل ایک آزاد عمل ہوتا ہے ۔ تخلیق اور تکرار دونوں متضاد عمل ہیں اس لیے کہ تکرار میکانکی عمل کی خاصیت ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ زندگی کے تخلیقی عمل کو میکانیاتی اصطلاحوں میں بیان کرنا ممکن نہیں ۔ سائنس تو متلاشی رہتی ہے کہ وہ تجربے میں ہم آہنگیوں کو قائم کرے اور میکانیاتی تکرار کے قوانین کو دریافت کرے ۔ زندگی اپنی برجستہ تدوین کے عمیق احساس میں مرکز اختیار ہے ۔ لہٰذا ضرورت کی حدود کا اس پر اطلاق نہیں ہوتا لہٰذا سائنس زندگی کا ادراک نہیں کر سکتی ۔ ماہرین حیاتیات جو زندگی کی میکانیاتی توضیح کے متلاشی ہوتے ہیں وہ ایسا کر سکتے ہیں کیونکہ ان کا مطالعہ زندگی کی محض ابتدائی صورتوں تک محدود ہے ۔ ان کا رویہ تو میکانیاتی عمل سے مشابہت کا انکشاف کرتا ہے اگر وہ اس حیات کا مطالعہ خود اپنے داخل کے انکشاف کے حوالے سے کریں کہ کس طرح ان کا ذہن آزادانہ طور پر ماضی اور حال کو منتخب , رد اور منعکس کرتا اور جائزہ لیتا ہے اور کس تیزی سے مستقبل کا تصور کرتا ہے تو وہ یقیناً اپنے میکانیاتی تصور کے ناکافی ہونے کے معترف ہو جائیں گے ۔

ہمارے اس شعوری تجربے کی نسبت سے کائنات ایک آزاد تخلیقی حرکت ہے مگر ہم حرکت کرنے والی ٹھوس شے کے بغیر آزادانہ طور پر حرکت کا تصور کس طرح کر سکتے ہیں ۔ تو اس کا جواب یوں ہے کہ شے کا تصور بھی متخرج ہے ۔ ہم اشیا کا حرکت سے استخراج کرتے ہیں ہم غیر متحرک اشیا سے حرکت کا استخراج نہیں کرتے مثال کے طور پر اگر ہم کسی مادی جوہر کو فرض کریں جیسا کہ دیماقریطس نے جواہر کا تصور کیا تھا کہ وہ

حقیقت بدیع ہیں تو ہم ان میں حرکت کہیں خارج سے لائیں گے جو ان کی فطرت سے مغائر ہو گی ۔ اگر ہم حقیقت کو اصل تسلیم کر لیں تو ساکن اشیا اس میں سے نکالنا پڑیں گی ۔ درحقیقت طبیعیاتی علوم نے تمام اشیا کو حرکت میں تحویل کر دیا ہے ۔ جدید سائنس میں جوہر کی اصل ماہیت برق ہے کوئی برقیائی ہوئی چیز نہیں ۔ اس کے سوا بھی اشیا کا کوئی فوری تجربہ نہیں ہوتا وہ لازمی طور پر کوئی خاص متعین رویہ رکھتی ہوں ۔ فوری تجربے کے لیے بلا کسی امتیاز کے تسلسل ضروری ہے جیسے ہم کہتے ہیں کہ اشیا فطرت کے عمل تسلسل میں واقعات ہیں ان واقعات کو فکر متعین کرتا ہے اور انہیں عمل کی غرض سے ایک دوسرے سے علیحدہ قرار دیتا ہے ۔ کائنات جو ہمیں مختلف اشیا کا مجموعہ دکھائی دیتی ہے کوئی ایسا ٹھوس مواد نہیں جو خلا میں جگہ گھیرے ہوئے ہو ۔ یہ کوئی شے نہیں بلکہ ایک عمل ہے ۔ برگساں کے نزدیک فکر کی نوعیت متسلسل ہے وہ حرکت کے ساتھ معاملہ نہیں کر سکتا ۔ سوائے اس کے کہ وہ انہیں کن نقطات کے سلسلوں کی صورت میں دیکھے ۔ لہٰذا فکر کا عمل ساکن تصورات کی صورت میں کام کرتا ہے یہ ان، اشیا کو بھی جو اپنی فطرت میں متحرک ہیں ، ساکنات اور غیر متحرک سلسلوں کی صورت میں ظاہر کرتا ہے ان غیر متحرک اشیا کا باہم ہونا اور ان کی یکے بعد دیگرے وقوع پذیری ہی وہ ذرائع ہیں جسے ہم زمان و مکان کا نام دیتے ہیں ۔

برگساں کے نزدیک حقیقت اپنی مثبت فطرت میں ایسی ہے کہ اس کے بارے میں کوئی بات پیشگی نہیں کہی جا سکتی ، وہ آزاد ، تخلیقی اور زور آور ہے ، فکر اسے حدود مکان میں لا کر کثرت اشیا کی صورت میں دیکھتا ہے ۔ یہاں اس نظریہ پر مکمل بحث ممکن نہیں ، بس اتنا کافی ہے کہ برگسانی روحیت کی انتہا خواہش اور فکر کی ناقابل مفاہمت دوئی ہے ۔ اس کی وجہ ذہانت کے بارے میں اس کا جزوی نکتہ نظر ہے اس کے نزدیک ذہانت ایک مکانی سرگرمی ہے جو صرف مادہ ہی کی صورت گر ہے اور جو مقولات اس کے ایما پر ہیں وہ میکانکی ہیں ۔ مگر جیسا کہ میں نے اپنے اولین خطبہ میں ذکر کیا ہے ۔ فکر اپنی حرکت میں عمق بھی رکھتا ہے مگر

بذاتہ جب وہ حقیقت کو ساکن اجزا میں منقسم کرتا ہے تو اس وقت اس کا اصل کام یہ ہوتا ہے کہ وہ مشاہدہ کے مختلف عناصر کا تجزیہ کرے اور نامیاتی مقولات کا اطلاق تجربے کے مختلف موزوں درجات پر کرے وہ زندگی کی طرح ہی نامیاتی ہے زندگی کی حرکت بھی نامیاتی نشو و نما سے عبارت ہے جو اپنے مختلف درجات میں ترقی کوش مقدمات رکھتی ہے ان کے بغیر اسے نامیاتی نشو و نما ہی کہا جائے گا ۔ جن کا تعین اس کے مقاصد سے ہوتا ہے ۔ چنانچہ مقاصد کی موجودگی کا مطلب یہ ہے کہ ذہانتو پر ان کا مدار ہے ۔ ذہانت کی سرگرمیاں بھی مقاصد پر منحصر ہیں ذہنی تجربہ میں زندگی اور ذہانت ایک دوسرے میں رچے بسے ہوئے ہیں ۔ اس طرح وہ ایک وحدت کی تشکیل کرتے ہیں ۔ چنانچہ فکر اپنی ماہیت میں زندگی سے ہم آہنگ ہے ۔ پھر برگساں ہی کے الفاظ میں چونکہ حیاتیاتی قوت خلاقانہ آزادی کے ساتھ آگے بڑھتی ہے لہذا وہ فوری یا مقاصد بعیدہ کی روشنی سے مستفیض نہیں ہوتی ۔ وہ نتائج کی بھی خواہاں نہیں ، وہ اپنے رویے میں مکمل طور پر ایک خود مختار ، بے سمت ، ہیولائی اور ناقابل پیش بنی ہے ۔ یہی وہ مقام ہے جہاں برگساں کا ہمارے شعوری تجربے کا تجزیہ نا مناسب ہے ۔ وہ شعوری تجربے کو ماضی سے متحرک ایک ایسی کیفیت کے طور پر دیکھتا ہے جو حال میں بھی بر سر عمل ہے ۔ وہ یہ بات نظر انداز کر دیتا ہے کہ شعور کی وحدت میں آگے کا پہلو بھی ہے ۔ زندگی تو محض اعمال توجہ کا تسلسل ہے اور توجہ کا عمل مقصد ، شعور یا لا شعور کے بغیر کوئی معنی نہیں رکھتا ۔ حتیٰ کہ ہمارا عمل ادراک بھی ہماری فوری دلچسپیوں اور مقاصد سے متعین ہوتا ہے فارسی شاعر عرفی نے انسانی ادراک کے اس پہلو پر بہت ہی خوبصورت تاثر دیا ہے ۔

ز نقص تشنہ لبی دان بعقل خویش مناز
دلت فریب گر از جلوہ سراب نخورد

اگر تم اپنے تشنہ لبی کے نقص کی وجہ سے اپنی عقل پر نازاں ہو تو اپنے فریب کھانے والے دل کو تو جلوہ سراب نہ کھانے دو

شاعر کہتا ہے کہ تمہاری تشنہ لبی میں بھی کمی ہے لہٰذا تم اپنی عقل پر اتراو نہیں اس لیے کہ تمہاری تشنہ لبی میں نقص کی وجہ سے تمہارے دل نے صحرا کے سراب کا نظارہ بھی نہیں کیا ۔

شاعر یہ مفہوم ادا کرنا چاہتا ہے کہ اگر تمہاری پیاس میں خامی نہ ہوتی اور تم سچی پیاس رکھتے تو صحرا کی ریت بھی تمہیں جھیل دکھائی دیتی ۔ صحرا کے سراب کے فریب سے تمہاری بیگانگی کا سبب یہ ہے کہ تمہارے اندر پانی کے لیے طلب صادق نہیں تھی تم اشیا کا ایسا ہی ادراک رکھتے ہو جیسی وہ تمہیں نظر آتی ہیں تمہیں اس سے دلچسپی نہیں کہ اشیا کو دیکھو جیسی کہ وہ بظاہر نہیں ہیں ۔ پس مقاصد اور اغراض جو شعور یا غیر شعوری رجحانات کی صورت میں موجود ہیں وہ ہمارے شعوری تجربے کا ہی تانا بانا ہیں تصورات کے مقاصد مستقبل کے حوالے کے بغیر نہیں سمجھے جا سکتے ماضی کے بارے میں تو کوئی شبہ نہیں کہ وہ حال کا پابند اور اس میں کار فرما ہے مگر ماضی کی حال میں یہ کار فرمائی ہی تمام شعور نہیں ہے ۔ مقاصد کے عناصر سے شعور ایک قسم کی پیش بینی کا انکشاف ہوتا ہے ۔ مقاصد نہ صرف شعور کی موجودہ حالت بلکہ اس کے مستقبل کی طرف بڑھنے کا بھی پتہ دیتے ہیں ۔ حقیقت میں وہ ہماری زندگی کی آگے کی طرف حرکت کی تشکیل کرتے ہیں یوں پیشگی ہی ان حالتوں پر اثر انداز ہو جاتے ہیں جو ابھی ظاہر ہونے والی ہیں ۔ مقاصد سے تعینات کا مطلب یہ ہے کہ کسی شے کا متعین ہونا کہ اسے کیا بننا چاہیے ۔ لہٰذا ماضی اور مستقبل دونوں شعور کی موجودہ حالت میں متحرک ہوتے ہیں ۔ یوں مستقبل مکمل طور پر غیر متعین نہیں ہوتا ہے جیسا کہ برگساں نے ہمارے شعوری تجربے کے تجزیے سے ظاہر کیا ہے حاضر شعور کی حالت میں یادداشت اور تخیل کے دونوں محرکات شامل ہوتے ہیں چنانچہ ہمارے شعوری تجربے کی اس

نسبت سے حقیقت کوئی اندھی قوت نہیں جو مکمل طور پر خیال سے مستثنیٰ
نہیں ہوتی اس کی فطرت سرتا پا غایاتی ہے۔

تاہم برگساں حقیقت کے غایتی کردار کو اس بنا پر قبول نہیں کرتا کہ
غایت زمان کو غیر حقیقی بنا دیتی ہے۔ اس کے مطابق مستقبل کی راہ
حقیقت کے لیے کشادہ رہنی چاہیے ورنہ وہ آزاد اور خلاق نہیں رہے گی
اس میں شبہ نہیں کہ اگر غایات سے مطلب یہ ہو کہ کسی پہلے سے متعین
شدہ مقاصد یا منزل کی روشنی میں کسی منصوبہ پر کام ہو رہا ہے تو یہ
زمان کو غیر حقیقی کر دے گا اور کائنات کو بھی ایک زمانی نو تخلیق میں
محدود کر دے گا جو ایک ایسی پہلے سے متعین شدہ سکیم یا ڈھانچہ ہے جس
میں انفرادی واقعات پہلے سے ہی اپنی مناسب جگہ پر موجود ہیں اور اس
انتظار میں ہیں کہ وہ اپنی باری پر ایک زمانی سیل میں جسے تاریخ کہا جاتا
ہے ظاہر ہوں جو سب کچھ پہلے ہی ازل میں موجود ہے یہ واقعات کا
حترتب زمانی ظہور نوشتہ ازل کا محض اعادہ ہے جسے کہ ہم پہلے ہی رد کر
چکے ہیں۔ در حقیقت یہ نقاب پوش مادیت ہے جس میں تقدیر یا قسمت
ایک بے لوح بصیرت ہے جس میں انسانی حتیٰ کہ الوہی آزادی کی بھی
گنجائش باقی نہیں رہ جاتی اس میں دنیا ظہور میں آتا ہوا ایک عمل بن جاتی
ہے جو پہلے ہی ایک منزل متعینہ ہے۔ یہ دنیا آزاد نہیں جو کسی اخلاقی
عامل کی ذمہ دار نہیں یہ محض ایک سٹیج ہے جس پر پتلیاں ایک قسم کے
پیچھے سے نچانے والے کی حرکت پر ناچتی ہیں یہاں ایک دوسری ہی قسم کی
غایات کا مفہوم ہے ہم اپنے شعوری تجربے سے دیکھتے ہیں کہ زندگی کرتا
مقاصد اور غایات کی صورت گری کرتا اور انھیں تبدیل کرتا ہے اور ان
کی فرمانروائی میں آتا ہے۔ ذہنی زندگی اس مفہوم میں غایاتی ہے کہ وہ
اس منزل سے دور نہیں جس کی طرف ہم بڑھ رہے ہیں اور جوں جوں
زندگی کے عمل میں پھیلاوء اور ترقی ہوتی رہتی ہے توں توں نئے نئے
مقاصد اور غایات کی ترقی کوش تشکیل ہوتی رہتی ہے۔ ہماری نئی تشکیل
ہماری پچھلی تشکیل کے انہدام سے ہی وقوع پذیر ہوتی رہتی ہے زندگی وہ
راستہ ہے جو اموات کے سلسلوں میں سے گذرتا ہے۔ لیکن اس راستے

کے تسلسل میں بھی ایک نظم موجود ہے باوجودیکہ اشیا کے ہمارے ارتقا میں بظاہر فوری تبدیلی ہوتی ہے مگر یہ اتنی مختلف سطحوں پر نامیاتی لحاظ سے ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہیں ، فرد کی تاریخ حیات اپنی کل میں ایک وحدت ہے وہ باہمی طور پر منتشر واقعات کا کوئی سلسلہ نہیں اگر ہم اعراض سے مراد پہلے سے معلوم مقاصد لیں تو پھر یقینی طور پر دنیا کا عمل یا کائنات کی زمان میں حرکت بے مقصد ہو گی ۔ کیونکہ تمام خلائق کسی متعینہ منزل کی طرف پہلے ہی سے حرکت زن ہیں ۔ عمل کائنات سے مقصد کو اس مفہوم میں ملانا اس عمل کی طبع زاد حیثیت اور اس کے خلاق کردار کو برباد کرنا ہے اس کے پہلے سے متعین مقاصد کا مطلب اس کے عمل کی تحدید ہے ۔ اس کے مقاصد محض اس لیے ہیں کہ وہ وجود میں آئیں جو ضروری نہیں کہ پہلے سے متعینہ ہوں ۔ زماں کا عمل ایک پہلے سے کھینچی ہوئی لکیر کی طرح نہیں جو کھنچ جا رہی ہو جو کھلے امکانات کو ممکنات میں لاتی ہے وہ تو اس مفہوم میں مقصدی ہے کہ وہ اپنا ایک انتخابی کردار رکھتی ہے اور وہ خود کو حال میں لاتے ہوئے مستعدی کے ساتھ ماضی کو بھی باقی رکھتی اور اس میں اضافہ کرتی ہے ۔ میرے ذہن کے مطابق قرآنی نقطہ نگاہ میں اس تصور سے زیادہ اور کوئی مغائر نہیں کہ کائنات ایک سوچے سمجھے ہوئے منصوبے کی ایک زمانی تفصیل ہے جیسا کہ میں پہلے واضح کر چکا ہوں کہ قرآن کی نظر میں کائنات میں مدام بڑھتے رہنے کی صلاحیت موجود ہے ۔ یہ ایک نشو و نما پاتی ہوئی کائنات ہے یہ ایک ایسی مصنوع نہیں جو پہلے سے مکمل کر دی گئی ہو اور جسے اس کے بنانے والے نے اپنے ہاتھوں سے تیار کر کے بہت پہلے سے چھوڑ دیا ہو ۔ اور وہ اب مکان میں ایک مردہ مادی تودے کی صورت میں بکھرا پڑا ہے جس کا زمان سے کوئی تعلق نہیں اور نتیجہ یہ کچھ بھی نہیں ۔

اب ہم اس حالت میں ہیں کہ اس آیت کا مطلب سمجھ سکیں

وھو الذی جعل اللیل و النھار خلفۃ لمن اراد ان یذکر او اراد شکورا (۲۵:۶۲)

اور یہ وہی ہے جس نے رات اور دن کو ایک دوسرے کے پیچھے لگا دیا ہے ان کے لیے جو خدا کے بارے میں جاننا چاہتے ہیں اور خدا کا شکر ادا کرنے کی خواہش رکھتے ہیں۔

تواتر وقت کی ایک تنقیدی تعبیر جس طرح کہ وہ ہمارے اوپر ظاہر ہوتی ہے وہ ہمیں حقیقت مطلق کے تصور تک لے جاتی ہے وہ ایک خالص استدام جس میں فکر، حیات اور غایت ایک کے ساتھ مدغم ہو کر ایک عضویاتی وحدت قائم کرتے ہیں۔ ہم اس وحدت کا ادراک نہیں کر سکتے یا سوا اس کے کہ ہم اسے وحدت نفس گردانیں جو سب پر محیط ایک ٹھوس نفس ہے اور جو تمام فرد کی زندگی اور فکر کا منبع مطلق ہے میں یوں سوچتا ہوں کہ برگساں کی غلطی یہ ہے کہ اس نے زماں خالص کو نفس سے برتر جانا۔ جس میں صرف استدام خالص کا ہی انکشاف ہو سکتا ہے نہ تو خالص مکان اور خالص زمان کے اعراض اور واقعات کی گونا گونی کو ایک دوسرے کے ساتھ اکٹھے رکھ سکتے ہیں۔ یہ تو نفس دیرپا کا ایک عمل قدر افزا ہے جو استدام کی کثرت پر متصرف ہو کر اسے لا تعداد موجود لمحات میں منقسم کر دیتا ہے اور انہیں ایک مرکب نامیاتی کل میں بدل دیتا ہے استدام خالص میں موجودگی کا مطلب نفس کی موجودگی ہے اور نفس ہونا یہ کہنے کے قابل ہونا ہے کہ " میں ہوں " صرف یہی سچی موجودگی ہے جیسے ہم کہہ سکتے ہیں کہ " میں ہوں " یہ " میں ہونے " کے وجہ ان کی سطح ہی ہے جو وسعت ہستی میں شے کے مقام کا تعین کرتی ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ " میں ہوں " مگر ہمارا " میں ہونا" متصل ہے جو نفس اور غیر نفس کے مابین امتیاز سے ظہور پاتا ہے۔ قرآن کے الفاظ میں نفس مطلق غنی من العلمین ہے اس کے لیے نفس غیر کوئی متقابل غیر ذات نہیں یا اگر وہ ہمارے متناہی نفوس کی طرح ہوتا تو پھر اسے بھی تعلق مکانی میں ہماری ہی طرح ذات غیر سے متقابل ہونا پڑتا جسے ہم فطرت یا نفس غیر کہتے ہیں وہ تو محض حیات خداوندی میں تیرتا ہوا ایک لمحہ ہے۔ اس کا " میں ہونا " تو قائم بالذات موجود بالذات اور مطلق بالذات

ہے۔ لہٰذا ہمارے لیے ایسے نفس کا ایک واضح اور مکمل تصور نا ممکن ہے ۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے ۔

لیس کمثلہ شی -- ترجمہ: نہیں کوئی شے اس جیسی نہیں

تاہم وہ دیکھتا اور سنتا ہے اب نفس جو کردار کے بغیر ناقابل فہم ہے ایک یکساں طرز کا رویہ ہے جو نفس مطلق سے نامیاتی طور پر متعلق ہے ۔ فطرت کا ذات الٰہیہ سے وہی تعلق ہے جو نفس انسانی کا کردار سے ہے قرآن نے اپنی ایک دل آویز آیت میں اسے سنت اللہ قرار دیا ہے انسانی نقطہ نظر سے یہ ایک ایسی تعبیر ہے جسے ہم موجودہ حالات میں انائے مطلق کی ایک سعی خلاق کہہ سکتے ہیں ۔ ایک خالص لمحے میں جب یہ آگے کی جانب بڑھ رہی ہوتی ہے تو یہ متناہی ہوتی ہے مگر جونہی اس کا نفس سے تعلق نامیاتی ہوتا ہے یہ خلاق بن جاتی ہے اس کے لیے لازم ہے کہ وہ بڑھے ۔ نتیجہ یہ اس مفہوم میں لا محدود ہو جاتی ہے کہ اس کی توسیع کے لیے کوئی سی بھی حد آخری نہیں ہوتی ۔ اس کی لا محدودیت طبعاً ہے حقیقتاً نہیں لہٰذا اب فطرت کو ایک ذی حیات اور ارتقا کوش عضویہ سمجھنا چاہیے جس کے ارتقا کی خارج میں کوئی آخری حد نہیں ۔ وہ صرف اپنے داخل میں ہی اپنی حدود رکھتی ہے ۔ وہ نفس مشہود جس نے کل میں اپنی روح پھونک رکھی ہے اور اسے سہارا دے رکھا ہے ۔ جیسا کہ قرآن کا فرمان ہے ۔

و ان الی ربک المنتہیٰ (۵۳ : ۱۴)

اور بے شک پہنچنا ہے (سب کو) اللہ تک

پس وہ نقطہ نظر جو ہم نے اپنایا ہے وہ طبیعیاتی سائنس کو ایک تازہ روحانی مفہوم عطا کرتا ہے کہ فطرت کا علم سنت اللہ کا علم ہے ۔ فطرت کے بارے میں ہم اپنے رویے میں انائے مطلق کے ساتھ ایک خاص نوعیت کے تعلق کی تلاش کرتے ہیں ۔ جو عبادت کی ہی ایک دوسری قسم ہے ۔

اوپر کی بحث میں زمانے کو ہم نے حقیقت مطلق کے ایک اساسی عنصر کی حیثیت سے لیا ہے ۔ دوسرا نقطہ ہمارے سامنے یہ ہے کہ ہم ڈاکٹر میک ٹیگوٹ کی اس دلیل کا جائزہ لیں ۔ جو اس نے زمانے کے غیر حقیقی ہونے کے متعلق پیش کی ہے ڈاکٹر میک ٹیگوٹ کے مطابق زمانہ غیر حقیقی ہے ۔ کیونکہ ہر واقعہ یا تو ماضی ہے یا حال اور یا پھر مستقبل ۔ ملکہ این کی موت ہمارے لیے ماضی کا ایک واقعہ ہے ۔ اس کے معاصرین کے لیے وہ حال تھا اور ولیم سوم کے لیے وہ مستقبل کی بات تھی ۔ لہٰذا ملکہ این کی موت کا وقعہ ان خواص کو اکٹھا کرتا ہے جو ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہونے ممکن نہیں ہیں ۔ چنانچہ یہ تو واضح ہوا کہ اس دلیل سے اس مفروضہ تک پہنچتے ہیں کہ زمان اپنی فطرت متسلسل میں قطعی ہے اگر ہم ماضی , حال اور مستقبل کو زماں کے لیے لازم تصور کریں تو ہمیں زمان کی تصویر ایک خط مستقیم کی صورت میں نظر آئے گی ۔ جس کے کچھ حصوں پر ہم سفر کرتے ہیں اور انہیں پیچھے چھوڑتے جا رہے ہیں اور جس کے کچھ حصے ایسے ہیں جس پر ہمیں ابھی سفر کرنا ہے ۔ یہ زمان کو بطور ایک زندہ تخلیقی لمحے کے نہیں لے رہے بلکہ ایسے ساکت مطلق کے طور پر لیتے ہیں ۔ جس میں اپنی متعین شدہ صورت میں واقعات ایک ترتیب سے پڑے ہوئے ہیں اور وہ اب اپنی ایک خاص ترتیب سے ظاہر ہو رہے ہیں۔ جس طرح خارج میں موجود ناظر کے سامنے فلم کی تصاویر چل رہی ہوں اگر ہم واقعات کو قبل ازیں جو مستقبل میں پڑے ہوئے ہیں اور اپنے ظہور کے انتظار میں ہیں تو ہم یقیناً یہ کہ سکتے ہیں کہ ملکہ این کی موت ولیم سوئم کے لیے تو مستقبل کا واقعہ ہے مگر جیسا کہ بورڈ نے درست طور پر نشان دہی کی ہے کہ مستقبل کے واقعے کو ہم بطور واقعہ شمار نہیں کر سکتے ۔ کیونکہ ملکہ این کی موت سے قبل اس کی موت کا واقعہ سرشت حقیقت میں ایک ایسے امکان کی حیثیت سے موجود تھا جو ابھی ظہور میں نہیں آیا تھا اس کو ہم اس وقت واقعہ شمار کریں گے جب وہ اپنے دوران ظہور اس نکتہ پر پہنچا جبکہ وہ حقیقی طور پر ایک واقعہ کی حیثیت سے وجود میں آیا ۔ ڈاکٹر میک ٹیگوٹ کی دلیل کا جواب یہ ہے

کہ مستقبل تو محض ایک کھلے امکان کی صورت میں موجود ہے ۔ وہ ایک حقیقت کی حیثیت سے قائم نہیں ہے اور نہ ہی یہ کہا جا سکتا ہے کہ واقعہ کو جب ہم ماضی اور حال کے طور پر بیان کرتے ہیں تو وہ ایسے خواص کا مجموعہ بن جاتا ہے جن کا اکٹھا ہونا محال ہے ۔ جب ایک واقعہ مثلاً (الف) رونما ہوتا ہے تو وہ قبل ازیں ظہور شدہ تمام واقعات کے ساتھ ایک ایسے تعلق کو قائم کرتا ہے جو نا قابل تحویل ہے ۔ یہ روابط واقعہ الف کے روابط کی وجہ سے دوسرے واقعات سے اثر پذیر نہیں ہوں گے جو واقعہ الف کے بعد ظہور پذیر ہوئے ہیں اور جو حقیقت کے طور پر مزید ظہور میں آئیں گے ۔ ان روابط کے بارے میں نا درست یا غلط قضیہ آگے چل کر ہی صحیح یا غلط کہلا سکے گا ۔ اب اس سلسلے میں کوئی منطقی اشکال نہیں رہا کہ ہم واقعہ کو بطور ماضی اور حال دونوں کے لیں گو یہ تسلیم ہے کہ یہ نکتہ وقت طلب ہے ، مگر یہ ابھی مزید سوچ بچار چاہتا ہے ۔ زمان کی سریت کے مسئلہ کو حل کرنا کوئی اتنا آسان بھی نہیں ۔ آگسٹائن کے پرمغز الفاظ آج بھی اتنے ہی سچ ہیں جتنے اس وقت تھے جب کہ وہ ادا کیے گئے ۔ " اگر کوئی زمان کے بارے مجھ سے سوال نہ کرے تو میں اس کو جانتا ہوں اور اگر کوئی مجھے اس سوال کی وضاحت کرنے کو کہے تو میں اس کے بارے میں کچھ بھی نہیں جانتا ۔" ذاتی طور پر میری سوچ کا رجحان یہ ہے کہ زمان حقیقت کا ایک لازمی عنصر ہے ۔ مگر زمان حقیقی زمان متسلسل نہیں ہے جس کی تخصیص ماضی حال اور مستقبل میں کی جائے وہ خالص استدام ہے ۔ مستقل تغیر جس سے میک ٹیگرٹ کی دلیل کا کوئی واسطہ نہیں ۔ زمان متسلسل خالص استدام ہے جسے فکر اجزا میں منقسم کرتا ہے ۔ ایک ایسی ترکیب جس کے ذریعے حقیقت اپنی ناقابل انقطاع خلاق سرگرمی کو کمیتی پیمانوں میں عیاں کرتی ہے ۔ یہی وہ مفہوم ہے جس کے بارے میں قرآن کا ارشاد ہے ۔

لہ اختلاف اللیل و النہار

یہ اختلاف رات اور دن اسی کے لیے ہے ۔ مگر ایک سوال جو آپ پوچھنا چاہیں گے یہ ہے کہ کیا تغیر کا اسناد انائے مطلق سے ہو سکتا ہے جو ہم بطور نوع انسانی اپنے وظیفہ میں ایک خود مختار عمل پذیر دنیا سے وابستہ ہیں ہماری زندگی کے حالات زیادہ تر ہمارے لیے خارجی ہیں ہم محض جس زندگی کو جانتے ہیں وہ خواہش ، جستجو ، ناکامی یا حاصل ہے ۔ جو ایک صورت حال سے دوسری تک ایک لگاتار تغیر سے عبارت ہے ہمارے نقطہ نظر سے زندگی نام ہے تغیر کا اور تغیر لازمی طور پر نامکمل ہوتا ہے ایسے لیے ہمارا شعور ہی وہ واحد نقطہ ہے جہاں سے علوم شروع ہوتے ہیں ہم اپنے ذاتی تجربے کی روشنی میں تغیر و تشریح کرنے والے آلات و حقائق کی تحدیدات سے صرف نظر نہیں کر سکتے لہٰذا زندگی کے فہم و ادراک کے لیے تشبیہی تصور سے گریز ممکن نہیں ۔ زندگی کا ادراک تو صرف اسی سے مایا جا سکتا ہے جیسا کہ سرہند کے شاعر ناصر علی نے بت کو برہمن سے یہ کہتے ہوئے تصور کیا :

مرا بہ صورت خویش آفریدی
بروں از خویشتن آخر چہ دیدی

تو نے مجھے اپنی صورت پر بنایا ہے ۔ تو نے اپنے آپ سے باہر آخر کیا دیکھا ہے ؟ انسانی زندگی کے تصور کرنے کے بعد حیات الہیہ کو سمجھنے کا یہی خوف تھا جس نے اسلامی سپین کے مسلمان ماہر الٰہیات علامہ ابن حزم کو حیات الہیہ کے اسناد میں ہچکچا دیا تھا ۔ اس نے انوکھے طریقے سے یہ تجویز کیا کہ خدا کو زندہ کہا جائے مگر اس طرح کا زندہ نہیں جس طرح کا تجربہ ہمیں اپنے حواس کے ذریعے زندہ ہونے کا ہوتا ہے بلکہ اس طرح کا زندہ جس طرح کہ قرآن میں بیان کیا گیا ہے ۔ اپنے آپ کو ہمارے شعوری تجربے تک مخصوص کرتے ہوئے اور اس کی گہرائی کے رخ کو نظر انداز کرتے ہوئے علامہ ابن حزم نے زندگی کو بطور ایک تغیر متسلسل کے لیا ہے ۔ جو رکاوٹوں سے لائے ہوئے ماحول میں ہمارے رویے کا

تسلسل ہے تغیر متسلسل ایک طرح سے عدم تکمیل کا نشان ہے اور اگر ہم اپنے آپ کو اس نظریہ تغیر تک محدود کر لیں تو کمال الٰہیہ اور حیات الٰہیہ میں موافقت کی "مشکل" ناقابل عبور ہو جائے گی۔ ابن حزم نے بھی لازمی طور پر محسوس کیا ہو گا کہ کاملیت خدا کو اس کی حیات کی قیمت پر ہی قائم رکھا جا سکتا ہے اس طرح اس مشکل سے بچنے کا یہ ایک راستہ تھا جو اس نے اختیار کیا جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے انائے مطلق حقیقت کی کلیت کا نام ہے جیسا کہ ہم بظاہر دیکھتے ہیں۔ وہ کوئی ایسے نہیں کہ وہ کائنات سے مغائر کہیں اور واقع ہے۔ نتیجہ اس کی زندگی کی پرتیں خود اس کی اپنی ذات کے اندرون سے متعین ہوں گی۔ تغیر کا مفہوم ایسی حرکت ہوگا۔ جو نا مکمل حالت سے مکمل حالت کی طرف ہوتا ہے یا اس کے مکمل سے نا مکمل کی طرف جاری رہتا ہے۔ گرچہ دوسری صورت کا خدا کی زندگی پر اطلاق نہیں ہوتا۔ مگر تغیر کا یہ مفہوم ہی زندگی کی واحد ممکن صورت نہیں۔ زیادہ گہری نظر سے دیکھئے تو ہمارا شعوری تجربہ' یہ ظاہر کرے گا کہ استدام متسلسل کی ظاہریت کے نیچے ایک حقیقی استدام ہے۔ انائے مطلق کا وجود استدام خالص میں ہے۔ جہاں تغیر تبدیل ہوتے ہوئے رویوں کے تسلسل کا نام ہے، جہاں اس کا خالص کردار ایک مسلسل تخلیق کے بطور ظاہر ہوتا ہے۔ اس خدا کو تھکن چھو نہیں سکتی نہ اسے اونگھ آ سکتی ہے اور نہ نیند اس کی راہ میں روک بن سکتی ہے۔ تغیر کے اس مفہوم میں انائے مطلق کے بے تغیر ہونے کا اگر ہم تصور کریں تو ہم اسے بے عمل' بے محرک اور بے ساکت وصامت دیکھیں گے جو مطلق کچھ نہیں۔ نفس خلاق کے لیے تغیر کا مطلب غیر مکمل ہونا نہیں ہو سکتا نفس خلاق کا مکمل ہونا اس کے میکانکی طور پر بے حرکت ہونے پر منحصر نہیں جیسا کہ ارسطو کے پیرائے میں ابن حزم سوچتا ہے کہ اس کی تخلیقی سرگرمیوں کا سرچشمہ بے پناہ ہے اور اس کی خلاق بصیرت کی وسعت لا محدود ہے۔ خدا کی زندگی خود تنزیلی ہے وہ کسی تصور اعلیٰ تک پہنچنے کی تگ و دو میں نہیں ہے۔ انساں کا "ابھی نہیں" تو یہ مفہوم رکھتا ہے کہ وہ کسی مقصد کی جستجو میں ہے یا وہ اس

میں ناکام ہو چکا ہے مگر خدا کے "ابھی نہیں" کہنے کا مفہوم اس کی ذات کے لامحدود تخلیقی امکانات کا ناقابل انقطاع ظہور ہے ۔ جو اس کی اکملیت کو اس کے اس تمام عمل میں قائم رکھتی ہے ۔

> خود اپنے ہی تکرار متسلسل میں وہ ہمیشہ سے ایک ہی طرح سے موجزن ہے ، لکھوکھا محرابیں جست لگا کر اور مل جل کر اسے سہارے ہوئے ہیں
>
> زندگی کرنے کی محبت تمام اشیا سے پھوٹ رہی ہے بڑے بڑے ستارے اور بے مایہ قطرے ، یہ تمام کھچاوء اور یہ تمام تگ و دو خدا میں ابدی سکون ہے " (گوئٹے)

تجربے کے فاعلی اور قدری پہلوؤں سے متعلقہ تمام حقائق پر محیط فلسفیانہ تنقید ہمیں اس نتیجہ پر پہنچاتی ہے کہ حقیقت مطلقہ ایک عقلی طور پر رہنمائی یافتہ خلاق زندگی ہے ۔ اس زندگی کے بطور ایک انا کے تعبیر انسانی تصور کے بعد خدا کے لیے موزوں نہیں ۔ یہ محض تجربے کی اس ایک سادہ حقیقت کو قبول کرنا ہے کہ زندگی ایک بےہیت تودہ نہیں بلکہ وحدت کی تنظیم کا ایک اصول ہے ایک ایسی سرگرمی جو زندہ عضویوں کو سنبھالے ہوئے ہے اور جو ان کے جڑنے اور بکھرنے پر اپنی توجہ مرکوز رکھتی ہے ۔ اور جس کے پیش نظر ایک تعمیری مقصد ہے ۔ فکر کا عمل جو لازمی طور پر اپنے کردار میں اشاراتی ہے وہ زندگی کی فطرت پر ایک پردہ تان دیتا ہے اور اسے ایک خاص قسم کے ایسے عالمگیر فوری۔ بہاوء میں دکھاتا ہے جو تمام اشیا میں موجود ہے ۔ زندگی کا یہ عملی منظر نامہ لازمی طور پر وحدت الوجودی ہے مگر ہم زندگی کے قدری پہلو کے علم کو براہ راست باطن سے دیکھ رہے ہیں ۔ وجدان زندگی کو ایک خود مرکوز انا کی حیثیت سے منکشف کرتا ہے یہ گو علم نا مکمل ہے مگر یہ عمل کا نکتہ آغاز ہے جو حقیقت کی فطرت مطلق ہم پر براہ راست منکشف کرتا ہے ۔ پس اس تجربے کے حقائق اس نتیجہ تک پہنچنے کا جواز فراہم کرتے ہیں کہ حقیقت کی فطرت مطلقہ روحانی ہے ۔ اور وہ لازمی طور پر ایک انا کی حیثیت سے جانی جا

سکتی ہے مگر مذہب کی آرزوئیں فلسفے کی تمناؤں سے زیادہ فائق ہیں ۔ فلسفہ اشیا کے بارے میں عقلی نقطہ نظر ہے اور وہ اس بات کی پروا نہیں کرتا کہ وہ اس تصور سے بڑھ جائے گا جس سے ہمارے تجربے کی کثرت ایک نظام میں ڈھل جائے ۔ وہ حقیقت کو قدرے فاصلے پر دیکھتا ہے جیسی کہ وہ ہے۔ جبکہ مذہب حقیقت سے گہرے تعلق کا متلاشی ہے ایک نظریہ ہے جبکہ دوسرا ایک زندہ تجربہ ، تعلق اور اتصال ہے ۔ اس اتصال کو پانے کے لیے فکر کو اپنی موجودہ سطح سے بہت بلند اٹھنا ہو گا اور اپنی تسکین ایک ایسے ذہنی رویے میں کرنا ہوگی جس کو مذہب " دعا" کہتا ہے یہ وہ آخری حرف ہے جو پیغمبر اسلام ؐ کے لبوں پر رہتا تھا ۔

علم اصول فقہ
تعریف ، موضوع ، آلات

(مقدمہ)

مصنف امام محمد شوکانی
ترجمہ : محمد اصغر نیازی

علامہ اقبال کے ممدوح ، فقہ کے معروف یمنی محقق امام شوکانی کی کتاب "ارشاد الفحول" کا اقبالیات میں بالاقساط ترجمہ شائع کیا جا رہا ہے ۔ پہلی قسط گزشتہ شمارے میں آ چکی ہے ۔ اس شمارے میں مقدمہ کتاب کا ترجمہ شامل ہے ۔ ترجمہ محمد اصغر نیازی اور نظرثانی پروفیسر ڈاکٹر ظہور احمد اظہر کر رہے ہیں

(مدیر)

تعریف :

اصول الفقہ کی لفظی ترکیب دو پہلو رکھتی ہے ۔ ایک باعتبار اضافت یعنی لفظی بناوٹ کے لحاظ سے اور دوسرے باعتبار علم یعنی علمی تصورات کے لحاظ سے ۔

اعتبار اول : بلحاظ اضافت

اعتبار اول کی تفہیم کے لیے اس اضافت کی نحوی ترکیب سے آگاہی بے حد ضروری ہے جس کے لیے ہمیں مضاف یعنی اصول اور مضاف الیہ یعنی الفقہ کی تعریف کرنا ہو گی کیونکہ مرکب کی تعریف قطعی طور پر اپنے ایک ایک جزو کی الگ الگ تعریف پر مبنی ہے جیسے کل کی پہچان اس کے اجزاء کی پہچان پر منحصر ہوتی ہے ۔ پھر اضافت چونکہ ترکیب کے لیے بمنزلہ جزء الصوری (ظاہری حصہ) ہے ، اس لیے اس کی تعریف اور بھی ضروری ہے '

مضاف : اصول

اصول اس ترکیب میں مضاف ہے جو اصل کی جمع ہے ۔ لغت میں اس کے معنی ہیں ، جس پر کسی دوسری شے کی بنا ہو اور اصطلاح میں اسے کبھی راجع یا مستصحب یا قاعدہ کلیہ اور کبھی دلیل کہہ لیا جاتا ہے ۔ البتہ ان چاروں میں چوتھا اطلاق بلحاظ مرتبہ یہاں موزوں تر ہے' اسی

لیے فقہ میں اصل کے لغوی معنی سے ہٹ جانے کو کار بے بنیاد (خلاف اصل) کہا گیا ہے بلکہ کسی انحراف کا سہارہ لینا سرے سے غیر ضروری ہے (جب بنیاد نہ ہو گی تو عمارت کہاں ہو گی) کیونکہ عقلی استواری (منطقی دلیل یابی) ایسے ہی ہے جیسے حکم کو اس کی دلیل پر استوار کیا جائے جو مطلق استواری کے تحت آئے گا اور مطلق استواری میں حسی استواری بھی شامل ہے ۔ جیسے دیوار کا اپنی اساس پر استوار ہونے کا عمل (جسے سب دیکھ سکتے ہیں ، پہلی دو کو بھی اسی پر قیاس کر لیں) ثابت ہوا کہ عقلی ابتدا (منطقی دلیل یابی : کسی قضیئے کا عقلی بنیاد پانے کا عمل) نقلی ابتدا ۔ (حکم کا اپنی دلیل پر استوار ہونے کے عمل) کے عین مطابق ہے اور اصول کا الفقہ کی طرف مضاف ہونا چونکہ عقلی معنوں میں ہے ، اس لیے استواری بھی یہاں عقلی ہی مراد ہو گی (جو نقلی استواری یعنی حکم کا اپنی دلیل پر استوار ہونا ، کے مترادف ہے)

مضاف الیہ : الفقہ

فقہ ، جیسا کہ ہم نے عرض کیا، اس ترکیب میں مضاف الیہ ہے ۔ لغت میں اس کے معنی فہم و ادراک کے ہیں اور اصطلاح میں اس سے مراد احکام شریعت کا وہ علم ہے جو تفصیلی دلائل سے بطریق استدلال حاصل کیا گیا ہو ۔

(الف) ایک تعریف یہ کہ فقہ متکلفین کے ان اعمال کی باعتبار قصد تصدیق ہے جن سے مقصود اعتقاد نہیں ، (تعمیل حکم ہوتا ہے)

(ب) ایک اور تعریف یہ ہے کہ نفس کے حقوق و فرائض کی معرفت (باعتبار عمل) کا نام فقہ ہے ۔

(ج) ایک اور تعریف یہ ہے کہ یہ اعتقاد حاصل کرنے کا نام فقہ ہے کہ شریعت کے فروعی احکام تفصیلی دلائل سے اخذ کیے گئے ہیں ۔

(د) ایک اور تعریف یہ ہے کہ فقہ ان علوم میں سے ہے جنھیں شدید ضرورت کے تحت ، اور اس بے قراری کے ساتھ ، سیکھا جاتا ہے کہ یہ دین ہیں ۔

نقد و تبصرہ

تاہم فقہ کی ان سب تعریفات پر کئی اعتراضات وارد کیے گے ہیں ۔ ان میں سے پہلا اور سب سے اہم اعتراض یہ ہے کہ فقہ میں جو شے ظن میں شامل ہو ، اسے بھی علم (جیسا) سمجھ لیا جاتا ہے (اور یہ کچھ صحیح نہیں) جبکہ فقہ کم و بیش ظن ہی ظن ہے ۔ (اس طرح تو ظن ایک طرح سے بمنزلہ علم ہو گیا)

جہاں تک اضافت کے معنی کا تعلق ہے ، اس میں مضاف کو مضاف الیہ سے مختص کرنا پیش نظر ہوتا ہے اور اس اختصاص کا تعین مضاف الیہ کا مفہوم کرتا ہے ۔ اضافت زیر بحث (اصول فقہ) میں اصول کو فقہ کے ساتھ خاص کر دیا گیا ہے اور اس کا سارا دار و مدار اور استناد باعتبار اضافت تنہا فقہ پر ہے ۔

اعتبار ثانی : علمی پہلو

اصول فقہ (علم الاصول) خاص قواعد کے ادراک (تحصیل) کا نام ہے ، اس کا دوسرا نام علم بالقواعد ہے ، کیونکہ ادلہ **تفصیلیہ** (مفصل دلائل) سے فروعی شرعی احکام کا استنباط اور تحصیل انھی کے توسط سے ممکن ہے بلکہ اصول فقہ فی نفسہٖ یہی قواعد ہیں کہ ان کے ذاتی توصل اور توسل ہی سے الاحکام کے استنباط کا مرحلہ طے ہوتا ہے '

تاہم اصول فقہ کو بعض اصولیوں نے طرق فقہ بھی کہا ہے (بلحاظ اسلوب تحقیق) یعنی اصول فقہ ، فقہ کے علم تک پہنچنے کے طریقوں کا نام ہے ۔ البتہ مفصل دلائل کا ذکر اس لیے ناگزیر ہے کہ اس سے اس لازم مفہوم کی صراحت ہوتی ہے جو ضمنی طور پر وارد ہوا ہے ۔ کیونکہ مقصود تفصیلی احکام کا استنباط ہے جو تفصیلی دلائل ہی کے ذریعے ممکن ہیں تاہم علی

وجہ التحقیق ° کے الفاظ اس پر مزید بڑھا دیئے جانے چاہیں تاکہ علم الخلاف و الجدل (خلافیات) کو اس سے مستثنیٰ کرنا آسان ہو جائے ۔ گو کہ ان دونوں علوم کا حصول بھی مسائل فقہ تک پہنچانے والے قواعد (اصول) ہی سے ہوتا ہے لیکن ان کا منشا کسی یقینی بات کو ثابت کرنا نہیں بلکہ فریق مخالف کو الزامی جواب دینا ہوتا ہے ۔

مطلق علم کی تعریف :

بعض محققین کے نزدیک علم چونکہ اصول فقہ میں بھی مطلوب ہے اور اکثر زیر بحث رہتا ہے ،اس لیے بہت مناسب ہو گا ، اگر ہم یہاں مطلق علم کی تعریف بیان کر دیں ۔ تاہم اس کی تعریف میں آراء کے اختلافات بے حد وسیع ہیں بلکہ ایک گروہ نے جن کے سرخیل امام رازی ہیں ؂ ۔ یہ تک کہہ دیا ہے کہ مطلق علم چونکہ ضروری (بدیہی) ہے اس لیے اس کی تعریف کم و بیش نا ممکن ہے ، تاہم اپنی اس رائے کے حق میں انہوں نے جس بات سے استدلال کیا ہے ، اس میں کوئی وزن نہیں بلکہ ان کی رائے کے رد کے لیے صرف یہی ایک بات کافی ہے جو ہر عاقل و بالغ کو وجدانی طور پر معلوم ہے کہ علم دو قسموں پر مشتمل ہے ۔ ایک ضروری (بدیہی : بلا سعی و جہد حاصل ہونے والا علم) اور دوسرے اکتسابی (کوشش اور غور و فکر سے حاصل ہونے والا علم)

اس کے برعکس ایک اور گروہ کی رائے میں علم نظری (کسبی) ہے ۔ امام جوینی ^ کی بھی یہی رائے ہے تاہم وہ بھی یہ کہتے ہیں کہ اس کی تعریف اتنی آسان نہیں بلکہ ان کے خیال میں اس کی حقیقی تعریف تک پہنچنے کا کوئی راستہ ہی نہیں ۔ تقسیم و مثال ° سے البتہ ، کام چلایا جا سکتا ہے ۔

اپنے اس کلیے کی وضاحت کے لیے وہ اعتقاد (ذہنی تصور) کی مثال پیش کرتے ہیں جس کی تحدید و تعریف صرف تقسیم و مثال ہی کے ذریعے ہو سکتی ہے یعنی اعتقاد جازم (پختہ) ہو گا یا غیر جازم ۔ جازم ہوا تو مطابق (حقیقت) ہو گا یا غیر مطابق ۔ مطابق ہوا تو ثابت ہو گا یا غیر ثابت

سامنے آ جائے گا جو جازم ہو گا، مطابق ہوگا اور ثابت بھی - اور یہی وہ علم ہے جسے علم نظری کہتے ہیں (اور جس کی تعریف ایک ٹیڑھی کھیر ہے) - یوں حصہ در حصہ ہو کر اعتقاد محض سے وہ اعتقاد ممیز ہو کر

مصنف کی رائے

اس سارے تجربے پر میرا (مصنف کا) تبصرہ یہ ہے کہ تقسیم و مثال اگر علم کی ماہیت (کیفیت) کی تحدید میں تمیز کا اس طرح فائدہ دیں کہ یہ دوسری ہر ماہیت سے الگ ہو کر سامنے آ جائے تو اس کی تعریف کے لیے یہی موزوں ہوں گے نیز تعریف بھی دشوار نہیں رہے گی اور اگر یہ دونوں اس طرح کی تمیز کے لیے کارگر نہ ہوں تو پھر ماہیت علم کی پہچان کے لیے یہ دونوں چنداں مفید نہیں -

جمہور علماء کی تعریفیں

جمہور علماء کا کہنا ہے کہ علم نظری تو ہے لیکن اس کی تحدید (تعریف) ایسی مشکل نہیں چنانچہ انھوں نے اس کی کچھ تعریفیں (حدود) بیان بھی کی ہیں - مثلاً :

۱ - ایک تعریف یہ ہے کہ علم کسی شے کے بارے میں جیسی کہ وہ ہے (ماہیت) کسی ضرورت (امر ناگزیر) یا دلیل (ثبوت) کی بنا پر وضع کردہ اعتقاد (تصور ذہنی) کا نام ہے اس تعریف میں یہ بات بھی شامل ہے کہ مذکورہ اعتقاد جازم اور غیر جازم دونوں کو شامل ہوگا - اسے اگر تنہا جازم کے ساتھ مقید مان کر چلا جائے تو علم المحالات (مستعمل) لا محالہ اس تعریف کے دائرے سے نکل جائے گا - حالانکہ یہ بھی علم ہی ہے، کوئی اتفاقی شے نہیں -

۲ - ایک اور تعریف یہ ہے کہ علم، معلوم کی معرفت اور پہچان کا نام ہے جیسا کہ وہ ہے - البتہ اس تعریف میں ایک سقم ہے، اللہ کا علم اس کی حدود سے باہر رہ جائے گا کیونکہ اس کی معرفت کا کوئی نام نہیں -

۳ ۔ ایک اور تعریف یہ ہے کہ علم اپنے حامل کو عالم قرار دیتا ہے یا اپنے حامل کے لیے عالم کے نام کا اطلاق ضروری ٹھہراتا ہے ۔ اس تعریف میں نقص یہ ہے کہ علم کی تعریف میں عالم کو لے آنے سے تعریف میں دور کا آ جانا لازم ہو جائے گا ۔

۴ ۔ ایک اور تعریف یہ ہے کہ علم صرف انھیں کے لیے صحیح اور ثابت ہے جنھوں نے اتقان فعل (کام میں پختگی) سے کام لیا ۔ یعنی تحصیل علم میں کمال درستی کو ملحوظ رکھا لیکن بعض معلومات ایسی بھی ہیں کہ ان کے حصول میں اتقان کا پاس رکھنا ایک عالم کے بس میں نہیں ہوتا ۔ جیسے مثلاً علم المستحیل (محالات و ناممکنات) جو انسان کو تقدیراً اور اعتقاداً حاصل ہو جاتا ہے ۔

۵ ۔ ایک اور تعریف یہ ہے کہ علم جازم (حتمی و قطعی) اور مطابق (واقعی) اعتقاد کا نام ہے اس صورت میں تصورات ہمیں علم کے زمرے سے نکالنے پڑیں گے ۔ حالانکہ وہ بھی علم ہی کی ذیل میں آتے ہیں ۔

۶ ۔ ایک تعریف یہ ہے کہ علم کسی شے کا عقل میں تصور قائم کر لینا ہے یعنی کسی شے کی تصویر کا عقل (حافظہ) میں محفوظ ہونا ہے مگر عقل کی سطح پر تصویر سازی کے اس عمل میں شک ، ظن ، وہم اور جہل مرکب کو خاصا دخل حاصل ہے ۔ گو کہ یہ تعریف بعض علماء کے نزدیک عمومی معنوں میں علم کے لیے ایک مکمل تعریف کی حیثیت رکھتی ہے یعنی اصولی اور جامع تعریف ہے کیونکہ اس میں مذکورہ چاروں باتیں ۔ شک ، ظن ، وہم اور جہل مرکب ۔۔ بھی شامل ہیں ۔ تاہم ان چاروں پر لفظ علم کا اطلاق لغوی اور اصطلاحی اعتبار سے علم کے کسی مفہوم سے مطابقت نہیں رکھتا ۔

۷ ۔ ایک اور تعریف یہ ہے کہ علم ایک حکم ہے ، ایسا حکم جس کے دونوں بازوؤں یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ کا احتمال اس کے نقیض پر نہیں کیا جا سکتا ۔ البتہ اس تعریف سے تصور علم کی حدود سے نکل جائے گا حالانکہ وہ بھی علم ہی ہے ۔

۸ ۔ ایک اور تعریف یہ ہے کہ علم ایک صفت ہے، ایسی صفت جو اپنے محل (شے معلوم) کے لیے تمیز کا اس طرح اثبات کرتی ہے کہ اس کے بعد علم پر اس کے نقیض کا احتمال نہیں رہتا ۔ البتہ عادت پر منحصر علوم تو نقیض کا احتمال بہرحال رکھتے ہیں کیونکہ قدرت حق سے معجزہ اور خرق عادت کے ظہور کا امکان موجود رہتا ہے ۔

۹ ۔ ایک اور تعریف یہ ہے کہ علم ایسی صفت ہے کہ جس سے مدرک (حاصل کردہ) مدرک (حاصل کرنے والے) کے لیے جلاپاتا اور روشن ہو جاتا ہے لیکن ادراک تو علم پر مجازا بولا جاتا ہے، اس لیے ناگزیر ہے کہ اس کے مجازی مفہوم (کی تفہیم) کے ساتھ نفس شے کی الگ سے پہچان کرائی جائے دراں حالیکہ اسے (مجاز کو) علم کی تعریفات میں ترک کر دیا گیا ہے اور عام معنی میں جو کسی شے کی جنس اخص ہے یعنی (منفرد کرنے والی نسبت خاص)، اس کے مجاز کی شرت کا دعوہ تسلیم نہیں کیا جاتا ۔

ایک عمدہ تعریف

(امام جرجانی کے نزدیک)

کہا گیا ہے کہ علم وہ صفت ہے کہ مذکور ۔ موضوع ۔ اس سے متصف شخص کے لیے مجلی اور روشن ہو کر سامنے آ جاتا ہے یعنی علم عالم کو اس قابل کر دیتا ہے کہ چیزیں اس کے لیے زیادہ واضح اور مبین ہو جاتی ہیں اس تعریف کی تعریف میں فاضل محقق امام شریف جرجانی [۲] یوں رطب اللسان ہیں :

ماہیت علم کے انکشاف کے بارے میں کہی گئی سب باتوں میں عمدہ تر بات یہی ہے کیونکہ اس میں مذکور --- معلوم -- موجود، معدوم، ممکن، مستحیل، سب، علم کے دائرے میں آ جاتے ہیں اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں ۔ اسی طرح علم مفرد مرکب، کلی، جزئی کو بھی اپنے اندر سمیٹ لیتا ہے

اس تعریف میں تجلی -- مکمل تجلا --- سے مراد کسی شے کا مکمل انکشاف ہے ۔ سو علم ایک ایسی صفت ہے کہ اس سے متصف شخص ۔ عالم -- کے لیے مذکور --- موضوع -------جس کا علم مقصود ہو ، مکمل طور پر منکشف ہو جاتا ہے (یہاں تک کہ اس کے بعد اس شے کی ماہیت کے علم میں) کسی شک و شبہ کی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی ۔ یہی وجہ ہے کہ ظن ، جہل مرکب حتاکہ مقلد کا اعتقاد صحیح یا سلیم الرائے مقلد کا اعتقاد بھی اس تعریف سے علم کے دائرے سے نکل جائے گا ۔ کیونکہ تقلید پر مبنی اعتقاد در اصل عقدہ علی القلب --- دل پر پڑی گرہ -- کی مانند ہے جس سے ماہیت شے کا علم پوری طرح منکشف نہیں ہو پاتا ۔ جبکہ شرح صدر ہی سے یہ عقدہ وا ہو سکتا ہے "

(ع ۔ اس کے ناخن سے کھلے عقدہ لاینحل)

بایں ہمہ اس تعریف میں بھی ایک خلا ہے ۔ اس سے حواس کے ادراکات -- حواس کے ذریعے حاصل شدہ معلومات --- علم کے زمرے میں بار نہیں پا سکتے ۔ دراصل اس کے مذکور (ذکر کردہ) کے لیے اس تعریف میں در آنے کا کوئی راستہ ہی نہیں ، چاہے اس سے مراد مذکور لسانی ہو یعنی جس کا ذکر زبان سے ادا ہوا جیسا کہ اس لفظ --- ذکر لسانی ----- سے ظاہر ہے اور چاہے اس سے مراد وہ سبھی کچھ ہو جو (ذ ۔ ک ۔ ر) کی ذیل میں آتا ہے ۔ خواہ وہ ذال کے نیچے زیر والا ذکر ہو --- ذکر بمعنی شہرت --- یا ذال پر پیش والا ذکر ہو --- ذکر بمعنی یاداشت -- چاہے مشترک معانی کو باہم جمع کر لیا جائے یا حقیقت و مجاز کو ایک بنا لیا جائے ، علم کی تعریفوں میں ان دونوں کے لیے کوئی جگہ نہیں ہو گی ----- کیونکہ یہ حواس کی پیدا وار ہیں

جامع و مانع تعریف :

یہ ہیں وہ ساری باتیں جو علم کی تعریف کے ضمن میں کی گئیں ۔ ان پر وارد ہونے والے اعتراضات بھی آپ نے جان لیے البتہ سب سے موزوں اور سب پر فائق تعریف میرے --- (مصنف کے) -- نزدیک یہ ہے کہ علم وہ صفت ہے جس سے مطلوب -- شے معلوم --- پوری شان سے منکشف ہو کر سامنے آ جاتا ہے ۔ یہ تعریف --- مختصر مگر جامع

---- ایسی ہے جس پر اوپر درج اعتراضات کا سا کوئی اعتراض نہیں اٹھایا جا سکتا۔

فتدبر ---- صلائے عام ہے یاران نکتہ داں کے لیے

چند توضیحات :

علم کی تعریف میں سب قیل و قال تو آپ جان چکے۔ اب ایک اور بات یہ بھی آپ کے علم میں رہے کہ کسی شے کی مطلق تعریف کبھی حقیقی ہوتی ہے اور کبھی رسمی۔ چنانچہ حقیقی تعریف حقیقی --- مجرد ---- ماہیات کی تعریف اور رسمی تعریف اعتباری ماہیات کی تعریف ہو گی۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ ---- کسی شے کا حقیقی یا اعتباری ہونا --- الواضع یعنی نام رکھنے والے کی عقل میں معلوم و مفہوم ہوتا ہے تاکہ وہ اس کی مناسبت --- لحاظ --- سے اسے کوئی نام دے سکے تاہم ہونے کو شے کی ماہیت --- نام رکھنے والے کی عقل میں --- حقیقی بھی ہو سکتی ہے اور غیر حقیقی بھی۔ (یہ اس کے فہم کا مسئلہ ہے)

پہلی صورت میں واضع یعنی نام رکھنے والے کا متعقل --- مفہوم ذہنی ------ اس شے کی ذاتی حقیقت کا مکمل عکس ہو گا یا یہ ---- عقلی تصور --- اس شے کی حقیقت کے (کچھ) اعتباری وجوہ یا (چند) ظاہری پہلو ہی اجاگر کر سکے گی۔ چنانچہ کسی شے کو کسی ایسے نام سے موسوم کرنا اس کی حقیقی ماہیت کی تعریف کرنا ہے جس سے ظاہر ہو کہ یہی اس کی حقیقی ماہیت ہے یعنی شے اسم با مسمیٰ بن جائے گویا (کسی شے کی) حقیقی تعریف (یا اس کا نام) شے معلوم کی ماہیت کے ایسے ذہنی تصور کا اثبات کرتی ہے جو اس کے سارے یا چند ایک ذاتی عناصر یا اس کے عارضی متعلقات اور یا ان دونوں کے ملے جلے مرکبات پر مشتمل ہو (یہ ایک حد تک ماہیت شے کا معروضی پہلو ہے)

(اس کے برعکس موضوعی اسلوب فکر یہ ہے کہ) واضع نے ---- نام رکھنے والے نے --- کسی شے --- موضوع --- کے بارے میں جو

کچھ سوچا یا جیسا کچھ اس کی عقل میں آیا ، اس کے لحاظ سے اسے کوئی نام دے دیا ۔ یہی اسم کے مفہوم کی تعریف ہے ۔ اسی طرح رسمی تعریف اس بات کی وضاحت کے کام آتی ہے کہ کسی شے کو کسی مشہور لفظ کی رعایت سے (کیوں اور کیسے) موسوم کیا گیا ۔ (یہی وجہ ہے کہ) معدوم ۔ -- ناپید --- اشیاء کی تعریف صرف رسمی ہی ہو سکتی ہے یعنی ان کی پہچان کے لیے صرف یہی کیا جا سکتا ہے کہ انھیں کوئی نام دے دیا جائے کیونکہ ان کے بارے میں حقیقی علم نہیں ہوتا کہ انھیں اسم بامسمی کیا جا سکے بلکہ صرف مفہومات --- عقلاً سمجھے ہوئے تصورات ------ ہوتے ہیں کہ انھیں اپنے طور پر کوئی نام ---- (علامت) --- دے دیا جائے ۔ البتہ موجودات کی تعریف کبھی رسمی ہوتی ہے اور کبھی حقیقی ۔ اس لیے کہ ان کے بارے میں حقائق بھی معلوم ہوتے ہیں اور مفہومات (عقلی تصورات) بھی معلوم ہوتے ہیں ۔ تاہم ان دونوں میں (اصول) اطراد اور (اصول) انعکاس کا پایا جانا شرط (لازمی) ہے

اطراد یہ ہے کہ حد (تعریف) جبھی وجود میں آئے گی جب محدود (شے معرف) موجود ہو گا ۔ تو (ان دونوں کی بیک وقت موجودگی کی وجہ سے) محدود کے اپنے افراد (اجزاء و ارکان) کے علاوہ کوئی اجنبی وجود اس حد میں داخل نہیں ہو سکے گا ۔

گویا اطراد محدود کے اغیار (ناجنس عناصر) کو اس کی حد میں گھس آنے سے روکنے کا اصول ہے

یعنی اطراد بمعنی مانع غیر

(اس کے بالعکس) انعکاس یہ ہے کہ جو نہی محدود وجود میں آیا، حد بھی آ موجود ہو گی ۔ چنانچہ اس حد سے محدود کے اپنے افراد کا باہر نکل جانا محال ہے (کیونکہ حد اور محدود دونوں بیک وقت موجود ہوتے ہیں)

گویا انعکاس محدود کے افراد کو باہم اکٹھا رکھنے کا اصول ہے ۔

یعنی انعکاس بمعنی جامع افراد

علم ضروری اور علم نظری میں تقابل

اوپر جو کچھ کہا گیا، اس کی روشنی میں (سارا) علم لامحالہ دو حصوں میں بٹ جائے گا۔ (اور یہ تقسیم فطری ہے):

ایک ضروری علم

اور

دوسرے نظری علم

جہاں تک علم ضروری کا تعلق ہے تو اس کی تحصیل نظر (غور و فکر) کی محتاج نہیں بلکہ یہ علم بدیہی طور پر ہر شخص کو بقدر ضرورت خود بخود حاصل ہوتا رہتا ہے۔ (گویا یہ محتاج تحصیل نہیں بلکہ اس کی تحصیل، تحصیل حاصل ہے)

رہا نظری علم تو اسے حاصل کرنے کے لیے نظر (بے حد) ضروری ہے۔ نظر سے مراد فکر رسا اور علم یا ظن کا حصول اس کا مطلوب ہے اور یہ معقول (تصور عقلی) کا اس لحاظ سے بنظرغائر جائزہ ہے کہ اس کے وسیلے سے مجہول (مستور) کا فہم حاصل کیا جا سکے۔ نظر کے بارے میں ایک اور بات یہ بھی کہی گئی ہے کہ یہ تصوراتی اور تصدیقی (متصورہ اور مصدقہ) مطالب کے ذریعے سے بنیادی معانی کی طلب و کھوج میں نفس و ذہن کی حرکت کا نام ہے اور یہ (مطالب) ان تصوراتی اور تصدیقی معلومات پر مشتمل ہیں جن کی ہر ہر صورت معلومہ کا الگ الگ جائزہ لیا جاتا ہے۔ یعنی تعقل کی سان پر پرکھا جاتا ہے۔

علم کی یہ دونوں قسمیں (نظری اور ضروری) تعقل کی زد میں آتے ہی مزید دو دو حصوں میں منقسم ہو جاتی ہیں:

ایک تصور

اور

دوسرے تصدیق

بہرحال ان دونوں پر شرح و بسط کے ساتھ بحث منطق کے علم کا موضوع ہے ۔ تاہم اس ضمن میں چند بنیادی اصطلاحات کی مزید وضاحت ضروری ہے جو حسب حال ہے

نظری علم کی تحصیل کے اسلوب
(چند اصطلاحات کی وضاحت)

دلیل

(الف) دلیل میں اگر صحت نظر --- مکمل پرکھ --- حاصل ہو تو اس کی وساطت سے مطلوب خبری تک پہنچنے کے (قوی) امکانات موجود ہوتے ہیں : مطلوب خبری : جسے جاننے کی خواہش ہو اور اسے پالینے کے لیے کوشش بھی کی جائے ۔ "

(ب) یہی نہیں بلکہ اس میں صحت نظر --- صحیح غور و خوض --- حاصل ہو تو اس کے سہارے مطلوب خبری کے غیر (علاوہ) کا علم بھی حاصل کیا جا سکتا ہے ۔ "

(ج) دلیل کا ایک اور تعارف یہ ہے کہ اس کے علم اور حصول کی وجہ سے دوسری (کسی خاص) شے کا علم حاصل ہو جانا (آپ سے آپ) لازم ہو جاتا ہے ۔

(د) مزید براں دلیل معلوم امور --- اشیائے معلومہ --- کو (سلسلہ وار) مرتب کرنے کا نام ہے تاکہ (ان کی ترکیب سے) مجہول --- نا معلوم ۔ تک رسائی حاصل کی جا سکے ۔

امارہ

امارہ : علامت ، نشانی ، سنگ میل

امارہ (بطرز دلیل) فکر کے ایک اسلوب کا نام ہے جس میں صحت نظر --- صحیح غور و فکر ---(کا ملکہ) حاصل ہو تو اس سے ظن (خام علم) تک پہنچ جانے کے کافی امکانات ہیں ۔ اس لیے اسے ایک قابل ترجیح (راجحہ) تجویز -- مشورہ --- کہا جاتا ہے جس کے مقابلے میں وہم ایک ناقابل ترجیح (مرجوح) تجویز --- مشورہ --- ہے ۔ رہا شک تو وہ دو باتوں --- طرفین --- کے درمیان (ممکنہ ترجیح قائم نہ کر سکنے والی) متردد ذہنی کیفیت کا نام ہے ۔

ظن میں راجحہ کے حصول کا حکم پایا جاتا ہے ۔ اس میں اس کے نقیض مرجوح کے احتمال کا نقص نہیں نکالا جا سکتا ۔"

وہم میں ایسا کوئی حکم نہیں پایا جاتا جو نقیضین (راجح و مرجوح) میں (ممکنہ) تبدیلی حال --- استحالہ --- کے فیصلے کی صلاحیت رکھتا ہو ۔ کیونکہ وہ نقیض جو ظن سے وابستہ ہو ، وہ (پہلے سے) فیصلہ شدہ ہوتا ہے اور (بالخصوص) اگر حکم اس کے مرجوح نقیض کے حق میں ہو جائے وراں حالیکہ یہ نقیض (اکثر) وہم سے منسوب ہوا کرتا ہے تاہم فیصلہ پھر بھی (یک طرفہ نہیں رہے گا بلکہ) خود بخود دونوں پر ایک ساتھ لاگو ہو جائے گا اور یہ لازمی ہے (کیونکہ ترجیح کے عوامل --- معلوم یا نامعلوم --- دوسری طرف بہر حال زیادہ ہیں)

رہا شک تو اس میں دو باتوں میں سے یعنی نقیضین میں سے کسی ایک کے حق میں فیصلے کی صلاحیت نہیں ہوتی اس لیے کہ عقل کے سامنے ان کا وقوع اور لاوقوع (ہونے اور نہ ہونے کے احتمالات) ایک سے ہوتے ہیں ۔ (ایسے میں) فیصلہ اگر کسی ایک کے سر تھوپ دیا جائے تو اس سے لا مرجح --- ناقابل ترجیح --- کی ترجیح لازم آئے گی (جو فی نفسہ خلاف اصل ہے) اور اگر دونوں کے لیے فیصلے کی صلاحیت مان لی گئی تو اس طرح نقیضین (مرجح و لامرجح) پر ایک ساتھ حکم لاگو جائے گا (اور یہ محال ہے کہ جمع بین النقیضین ہے)

اعتقاد اپنے اصطلاحی معنوں میں ایسے ادعا (دعوے [illegible]) کو کہتے ہیں جس کا اپنے مختص پہ (معتقد) کے لیے جازم (مصمم) ہونا واجب ہو (ناگزیر نہ ہو) یہ جزم، جزم محض بھی ہو سکتا ہے جیسے اعتقاد برائے اعتقاد۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ کسی معاملے (امر) کے اثبات یا اس کی نفی پر مراد رکھتا ہو۔ کسی شے پر ایسا جزم بھی اعتقاد ہی کہلائے گا جس پر نفس کو ٹھہراو حاصل نہ ہو۔

نیز اعتقاد تصدیق کے معنوں میں بھی بول لیا جاتا ہے۔ چاہے یہ تصدیق جازم ہو یا جازم نہ ہو۔ مطابق ہو یا مطابق نہ ہو اور ثابت ہو یا ثابت نہ ہو۔ اعتقاد کے لیے یہ سب تصدیقات ایک ہی ہیں (بلکہ) جہل مرکب بھی اعتقاد کے تحت آ سکتا ہے حالانکہ اس کا حکم حقیقت واقعہ کے مطابق نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ تقلید بھی اسی کی ذیل میں آئے گی کیونکہ اس کا مدار بھی کسی اور کے قول محض کی نفی یا اثبات پر ہوتا ہے۔

جہاں تک جہل بسیط کا تعلق ہے تو وہ علم کے تقابل (ضد) میں بولا جاتا ہے اور اعتقاد نفی ادراک (عدم للملکہ) کا متضاد ہے کیونکہ علم اور اعتقاد سے متصف ہوئے بغیر کوئی شخص عالم اور معتقد نہیں ہو سکتا۔

علم اصول الفقہ کا موضوع

اس علم کی اعراض ذاتیہ کے بارے میں بحث و تمحیص کرنا اس علم کا موضوع ہے اور عرض سے یہاں مراد اسے کسی ایسی شے پر محمول کرنا ہے جو اس (شے) سے باہر بھی واقع ہو یعنی جیسے دودھ کی سفیدی اسی طرح اسے اس لیے بھی عرض ذاتی کہا جاتا ہے کیونکہ وہ شے انسان کی ذات سے وابستہ و پیوستہ ہوتی ہے۔ (گویا ذات کے وہ خصائص یا اجزا جن کے بغیر اس ذات پر بحث بے معنی ہو) جیسے ادراک کا ملکہ انسان کا عرض ذاتی ہے اس لیے کہ وہ اس کی ذات سے ملحق ہے۔

[illegible] اس چیز کو بھی [illegible] کا عرض ذاتی ہی کہیں گے جو اپنے مساوی (اپنے برابر کی) کسی اور چیز کے توسط سے اس کی خصوصیت ذاتی ہو جیسے

ہنسی ۔ کیونکہ یہ خوشی (تعجب) کے واسطے سے انسان کی عرض ذاتی ہے ۔

ویسے عرض ذاتی تو اس (واسطے) سے بھی بڑھ کر کسی عام سی شے کے حوالے سے انسان میں موجود ہو سکتی ہے جیسے حرکت انسان میں اس کے جاندار ہونے کی بنا پر پائی جاتی ہے گویا جان ہے تو حرکت ہے دوسرے لفظوں میں حیات حرکت کے لیے اور خوشی ہنسی کے لیے مساوی ہیں اور اس واسطے سے انسان کے لیے اعراض ذاتیہ ہیں ۔

یہاں اعراض ذاتیہ پر گفتگو سے ہماری مراد ہے:

الف ۔ انہیں علم اصول الفقہ کے موضوع پر محمول کرنا جیسے مثلاً ہم یہ کہتے ہیں کہ حکم کا اثبات الکتاب (قرآن) سے ہوتا ہے ۔

ب ۔ یا انہیں (اعراض ذاتیہ کو) اس (حکم) کی انواع (اشکال) پر محمول کرنا ہے جیسے مثلاً امر کرنا (حکم دینا) کسی فعل کے وجوب (فرضیت) کے اثبات کا فائدہ دیتا ہے ۔

ج ۔ یا انہیں (اعراض ذاتیہ کو) اس (امر) کی اعراض ذاتیہ پر محمول کرنا جیسے مثلاً نص کی دلالت اپنے مدلول پر (ہر لحاظ سے) قطعی ہوتی ہے ۔

د ۔ یا انہیں (اعراض ذاتیہ کو) اس (امر) کی اعراض ذاتیہ کی انواع پر محمول کرنا جیسے مثلاً وہ عام جس کے بعض (افراد) کی (کسی وجہ سے) تخصیص ہو گئی (تو یہ تخصیص ان کے لیے تو قطعی دلیل ہوگی لیکن) یہی تخصیص اس (عام) کے دوسرے افراد کے لیے (محض) دلالت ظنی کا فائدہ دے گی ۔ کیونکہ ان کی ویسی تخصیص کے امکانات غیر منقطع ہیں ۔

تاہم (اصول) فقہ کے سارے مباحث کا مرکز و محور احکام اور دلائل (ادلہ) کے اعراض ذاتیہ کا اثبات ہے اور اس کا اسلوب یہ ہے کہ

علم اصول فقہ

(پہلے) احکام کے دلائل (کی صحت) کو ثابت کیا جائے (پھر ان) دلائل سے احکام کا ثبوت پیش کیا جائے ۔ غرض اس فن کے مسائل اثبات و ثبوت (کے اسی الٹ پھیر) سے عبارت ہیں

بعض اصولیوں کے نزدیک محض دلیل سمعی کلی (کماحقہ ، کاملا سنی ہوئی ، مستند دلیل) ہی اصل میں اصول فقہ کا موضوع ہے کیونکہ تب یہ علم کو اپنے احوال کی مدد سے احکام شرعی کے اثبات کی صلاحیت و قدرت تک پہنچا دے گی تاکہ اس (دلیل) کے **مشخصات** (تحقیقی پہلوؤں) کو اجاگر کر کے **مکلفین** کے افعال کی جہتیں طے کی جا سکیں ۔

اصول فقہ کا فائدہ

اس علم کا (سب سے بڑا) فائدہ یہ ہے کہ یہ احکام الہی کے (یقینی) علم پر **مشتمل** ہے یا اس سے ان احکام کے بارے میں ظنی علم حاصل ہوتا ہے ۔ چنانچہ اس علم کی غرض و غایت ہی جب اس قدر بلند مرتبت ہے تو اس سے (کماحقہ) آگہی اور اس کا علم حاصل کرنا بجا طور پر اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس کی طلب میں جانیں کھپا دی جائیں اور بڑھ چڑھ کر رغبت دکھائی جائے ۔ کیونکہ یہی تو وہ علم ہے جو دونوں جہانوں میں خوش بختی اور سعادت مندی کے حصول کا وسیلہ ہے ۔

استمداد فن (معاون علوم)

اصول فقہ کے معاون علوم تین ہیں ۔

۱ ۔ علم الکلام

۲ ۔ علم لسان (عربی زبان کا علم)

۳ ۔ علم احکام شرعیہ

علم کلام

اصول فقہ کا پہلا معاون علم ، علم کلام ہے ۔ اس لیے کہ شرعی دلائل کا فہم اللہ تعالے کی معرفت اور آخری صداقت کی پہچان پر موقوف

ہے اور علم الکلام میں ان دونوں کو کھول کھول کر بیان کیا گیا ہے اور ان کے دلائل علم الکلام کے مباحث میں متعین اور طے شدہ ہیں ۔

علم لسان (عربی زبان)

اصول فقہ کا دوسرا معاون علم عربی زبان کا فنی علم ہے چونکہ کتاب و سنت (قرآن و حدیث) کی زبان عربی ہے اس لیے ان کی کامل تفہیم اور ان سے استدلال کے فن (میں ممارست) اس زبان کے علم پر منحصر ہے ۔

علم احکام شرعی

اصول فقہ کا تیسرا معاون علم شرعی احکام کا ویسا علم ہے جیسا اس کا تصور ہے ، یعنی اپنی سادہ اور فطری حالت میں ۔ کیونکہ مقصود تو ان کی نفی یا اثبات کرنا ہے (جیسا کہ واضح کیا گیا) مثلا ہم یہ کہتے ہیں کہ اللہ کا امر (حکم) کسی فعل کو واجب ٹھراتا ہے اور نہیں (ممانعت) اسے حرام ٹھراتی ہے ۔ جیسے نماز واجب اور سود حرام ہے ۔

حاصل کلام

اس فصل میں اتنا کچھ بیان کرنے کی وجہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اس سے علم اصول فقہ کے طالبوں کی بصیرت میں اور اضافہ ہو اور (کتاب پڑھنے کے بعد) یہ بات کسی ذی فہم سے ڈھکی چھپی نہیں رہے گی ۔

(مسلسل)

حواشی اور تعلیقات

۱ ۔ اضافت کی تعریف -- تصویر کی تفہیم کے لیے اس کے دونوں رخوں -- ظاہر و باطن -- کی شناخت لازم ملزوم ہے ۔

اصول فقہ کا جزو صوری اس کا ظاہری پہلو ہے

۲ ۔ فقہ میں زیادہ تر اصل سے یہی معنی مراد ہیں ۔ یعنی دلیل جو احکام فقہ کی تخریج کے لیے بنیاد مہیا کرتی ہے ۔ اس کی جمع ادلہ یا دلائل ہے جو اصول کے مرادف ہے اور اصول کے لغوی معنی ہیں ، جس پر کسی شے کی بنا ہو ۔

۳ ۔ نقلی انبناء ، حکم کا اپنی دلیل ---- یکے از ادلہ اربعہ --- پر استوار ہونے کا عمل ۔

۴ ۔ ادراک القواعد ، علم بالقواعد اور نفس القواعد کی اصطلاحیں بظاہر باہم مرادف ہیں ، کیونکہ ان سب سے مراد اصول فقہ کا علم -- -- علم الاصول --- ہے ۔ ہو سکتا ہے ، قواعد کے حوالے سے الگ الگ تعریف کرنے والوں کے ذہن میں لفظی فرق کے علاوہ کوئی اور فرق بھی ہو ۔ لیکن اس کی طرف کوئی اشارہ موجود نہیں ۔

۵ ۔ علی وجہ التحقیق یعنی تفصیلی دلائل سے ان کا استنباط متحقق ہے ۔ اس کے علاوہ اگر کچھ انہی اصولوں سے حاصل ہوا ہے تو وہ اس کے علاوہ اور زائد ہے ۔

۶ ۔ امام رازی ، علامہ فخرالدین ابوعبداللہ محمد بن الحسینی شیخ الاسلام ایران کے شہر " رے " میں ۱۱۴۹ ء میں پیدا ہوئے ۔ فلسفی ، محدث ، فقیہہ ، متکلم کی حیثیت سے بے حد مشہور ہیں ۔

۷ ۔ ضروری کبھی نہیں ہوتا اس لیے کوئی اسے خود سے حاصل نہیں کر سکتا پھر، اس کی تعریف کوئی کیسے کر سکتا ہے ۔

۸ ۔ ابوالمعالی عبدالملک، امام الحرمین المعروف بہ الجوینی ۴۱۹ ھ میں نیشاپور میں پیدا ہوئے ۔ اصول فقہ اور علم الکلام میں بے مثال کتابیں لکھیں ۔

۹ ۔ تقسیم : مبہم اور واضح ، معرف اور غیر معرف کو الگ الگ کر دینے کا طریقہ کار

مثال : باہم مشابہتیں اور اختلافات تلاش کرنا جیسے ایک کے بارے میں یہ کہہ دینا کہ ایک دو کا نصف ہے

۱۰ یعنی علم وہ ہے جس کے حامل کو عالم کہیں گے یا جو چیز عالم کے پاس ہے ۔ وہ علم ہے اور یہی منطق کی اصطلاح میں دور کہلاتا ہے

۱۱ ۔ تصور بھی اعتقاد ہی کی ایک قسم ہے لیکن اس سے شے معلوم کے بارے میں قطعیت اور واقعیت سے کچھ نہیں کہا جا سکتا ۔

۱۲ ۔ الجرجانی : ابوالحسن ، علی بن محمد بن علی المعروف السید الشریف جرجانی ۷۵۰ ھ / ۱۳۳۹ء میں استسرا باز کے قریب تا جو میں پیدا ہوئے ۔ منطق ، صرف و نحو ، بلاغت اور فقہ پر کتابیں لکھیں ۔ ایک کثیر تعداد میں مختلف کتابوں کی شرحیں بھی لکھیں ۔

بقول بدرالدین العینی ۔ السید الجرجانی عالم الشرق اور علامہ الدہر تھے ۔ فصاحت بلاغت اور حسن عبارت کے ساتھ فن مناظرہ میں یدطولی حاصل تھا ۔

۱۳ ۔ مثال کے طور پر ایک ماہر علم ریاضیات کو کھدائی کے دوران ایک قدیم عمارت کے آثار ملتے ہیں جن کے ذریعے سے اسے ہزاروں سال پہلے وہاں انسان کے آباد رہنے کا سراغ مل جاتا ہے ۔ یہاں آثار عمارت بمنزلہ دلیل اور انسان مطلوب خبری ہے

۱۵ ۔ اوپر کی مثال میں جب آثار عمارت سے ہزاروں سال پہلے انسانوں کے وہاں آباد رہنے کا سراغ مل گیا تو انہی آثار سے یہ پتہ بھی چلا کہ وہاں فلاں فلاں قسم کے مویشی ، جانور اور درخت بھی تھے گویا انسان اگر مطلوب خبری ہے تو مویشی ، درخت وغیرہ اس کے غیر ہیں

۱۵۔ آثار عمارت کے علم سے بمنزلہ دلیل ہیں ایک دوسری شے یعنی انسان کے وہاں آباد ہونے کا علم حاصل ہو گیا ۔

۱۶ ۔ جیسے معلوم آثار قدیمہ کو ایک ترتیب میں لا کر اس وقت کے پورے تمدن کا نقشہ جو تاحال مجہول تھا ، بتایا جا سکتا ہے ۔ یا جیسے مفرد اور منتشر الفاظ ایک جملے میں ایک خاص ترتیب کے تحت آ کر مکمل مفہوم (مجہول) تک پہنچا دیتے ہیں ۔

۱۷ ۔ راجحہ : قابل ترجیح ، برتر

حکم : فیصلے کی صلاحیت

مرجوح : ناقابل ترجیح ۔ کم تر

۱۸ ۔ یعنی نفس کے پس و پیش کے علی الرغم کسی شے یا معاملے (امر) پر جزم ہو ۔ جیسے موروثی اعتقاد جسے دل نہ چاہتے ہوئے بھی مانے چلے جانا ۔ کیونکہ اعتقاد ایسا حکم ذہنی بھی ہو سکتا ہے جس پر شک کیا جا سکے ۔

۱۹۔ اگرچہ یہ انسان کی فطرت اور وصف خاص ہے لیکن اپنے اثبات اور اظہار کے لیے خوشی کا محتاج ہے ۔

۲۰۔ بہر حال اعراض ذاتیہ ہی اس علم کا موضوع ہیں ۔ چاہے بلا واسطہ ہوں یا بالواسطہ یا کئی واسطوں سے اس کی اعراض ذاتیہ

اقبال کے معاشی افکار اور آج کا پاکستان

ڈاکٹر رفیق احمد

زیر نظر مقالہ تین حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصے میں اس بات پر بحث کی گئی ہے کہ ماہر معاشیات نہ ہونے کے باوجود اقبال کے معاشی خیالات کیوں اہمیت رکھتے ہیں۔ دوسرے حصے میں یہ بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ یہ خیالات بنیادی طور پر کیا تھے۔ تیسرا حصہ اس امر کی نشاندہی کرتا ہے کہ انہوں نے آج سے ساٹھ ستر سال پہلے اپنے معاشی افکار کی روشنی میں جو چند عملی اقتصادی تجاویز پیش کی تھیں ان پر ابھی تک عمل نہیں ہوا حالانکہ وہ آج بھی ہمارے بہت سے دکھوں کا علاج پیش کرتی ہیں۔

واضح رہے کہ یہ ایک مختصر مقالہ ہے جو اس امر کا متحمل نہیں کہ اقبال کے معاشی افکار کا مکمل تجزیہ پیش کرے۔ ایسا تجزیہ اس بات کا متقاضی ہوتا ہے کہ مفکر کی ذاتی زندگی اور ذاتی تجربوں کو سامنے رکھ کر بات کی جائے اور اس کے دور حیات کے واقعات' تحریکات اور اس کے اپنے مجموعی خیالات کی روشنی میں اس کے مخصوص فکری میلانات پر روشنی ڈالی جائے۔ یہ تحریر شاعر مشرق کے معاشی خیالات کا محض ایک اجمالی خاکہ پیش کرتی ہے۔

اہمیت

اگرچہ علامہ اقبال معروف معنوں میں ماہر معاشیات نہیں تھے لیکن ان کے فلسفیانہ اور عمرانی نظریات کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ اس کے اندر انسان کے معاشی مسئلہ کو ایک موثر منطقی انداز میں اجاگر کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں اقبال نے جو خیالات پیش کئے ہیں ان کا لب لباب یہ ہے کہ معاشی فلاح و بہبود کا مقصد انسان کی ذات اور اس کے حوالے سے اس کی تہذیب و تمدن کی حفاظت اور پرورش ہے۔ اس کے راستہ میں سب سے بڑی رکاوٹ غربت ہے۔ اقبال کے اپنے الفاظ میں :

> "ذرا خیال کرو غریبی یا یوں کہو کہ ضروریات زندگی کے کامل طور پر پورا نہ ہونے سے انسانی طرز عمل کہاں تک متاثر ہوتا ہے۔ غریبی قوائے انسانی پر بہت اثر ڈالتی ہے بلکہ بسا اوقات انسانی روح کے مجلا آئینہ کو اس قدر زنگ آلود کر دیتی ہے کہ

اخلاقی اور تمدنی لحاظ سے اس کا وجود و عدم برابر ہو جاتا ہے۔" (علم الاقتصاد۔ دیباچہ۔ صفحہ ۳۰)

ماہرین اقتصادیات بہت مدت تک اپنے علم کی فنی حدود سے باہر نہیں نکلے لیکن اب اس حقیقت کو تسلیم کیا جا رہا ہے کہ معاشی اور تمدنی صحت مندی میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ صرف طلب اور رسد کے جابرانہ قوانین ہی اہمیت نہیں رکھتے انسانوں کی معاشی پسماندگی کو دور کرنا بھی علم اقتصادیات کی ذمہ داری ہے۔ امریکی معیشت دان جان گیلبرتھ (J.K.Gailbraith) اور اس کے ہم نوا اس نقطۂ نظر کے حامی نظر آتے ہیں۔ اس سلسلے میں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ علم معاشیات کی وہ شاخ جسے ترقیاتی معاشیات کہا جاتا ہے اور جو دوسری جنگ عظیم کے بعد معرض وجود میں آئی' انسانوں کی فلاح و بہبود کو آزاد منڈیوں کے رحم و کرم پر چھوڑنے کی بجائے موزوں حکومتی مداخلت کی حامی ہے تاکہ نوع انسانی کو کم از کم بھوک اور جہالت سے محفوظ رکھ کر تمدنی ارتقا کے تقاضے پورے کئے جا سکیں۔ زندگی کے معیار کو بہتر بنانے کا مقصد اسی نقطۂ نظر کا غماز ہے۔

ظاہری طور پر اقتصادی ڈھانچہ کتنا ہی خوشنما اور عظیم الشان کیوں نہ ہو اگر وہ مجموعی مفلسی کو دور کر کے ایک پرسکون اور جبر و استبداد سے پاک تمدنی زندگی کی طرف ترقی نہیں کرتا تو معدوم ہو سکتا ہے۔ یوں سمجھئے کہ ہر جاندار وجود کی طرح اقتصادی نظام کا وجود بھی دو بنیادی اجزا پر مشتمل ہوتا ہے۔ ایک بیرونی جسمانی ڈھانچہ اور دوسرا اس کے اندر بسنے والی تمدنی روح۔ اگر روح بیمار ہو تو بیرونی ڈھانچے کی چمک دمک محض نگاہ کا دھوکہ ہوتی ہے۔

حال ہی میں روس اور مشرقی یورپ کے اقتصادی ڈھانچہ کو جو دھچکا پہنچا ہے وہ اسی حقیقت کا غماز ہے۔ خود پاکستان کی اقتصادی تاریخ بھی یہی گواہی پیش کرتی ہے۔ ۱۹۶۰ء کی دہائی میں ہمارا بیرونی اقتصادی ڈھانچہ بظاہر خوبصورت انداز میں تعمیر ہو رہا تھا۔ نئی نئی صنعتیں اور بنک' تعلیمی اور زرعی اصلاحات' بیرونی امداد اور سرمایہ کاری' قومی عمارات کی تعمیر' یہ اور اس قسم کے اور کئی معاشی پروگرام تیز رفتاری سے عملی جامہ پہن رہے تھے لیکن اندر سے قومی روح بے چین تھی انفرادی اور علاقائی معاشی ناہمواریاں پیدا ہو رہی تھیں' امیری اور غریبی کا تفاوت بڑھ رہا تھا۔ چند خاندانوں نے مالی اور عمومی معاشی پالیسیوں کا رخ اپنے مفادات کی حفاظت اور فروغ کی طرف موڑ رکھا تھا۔ غربت اور بے روزگاری کے مسائل دن بدن پیچیدہ ہو رہے تھے۔ سرمایہ دار' جاگیردار' بیوروکریسی اور فوجی افسر قومی تقدیر کے مالک بنے ہوئے تھے۔ جمہور بے بس تھی۔ نتیجہ کیا نکلا دس سال سے تعمیر ہونے والا خوش نما اقتصادی ڈھانچہ ۱۹۶۰ء کی دہائی کے آخری

سالوں میں دھڑام سے نیچے آ گرا اور اپنے ساتھ مشرقی پاکستان کو بھی دفن کر گیا۔

کچھ اسی قسم کی صورت حال اس وقت بھی ہے۔ پچھلے پانچ سالوں سے ظاہری طور پر جو معاشی ڈھانچہ تعمیر ہو رہا ہے اس کی بنیادیں نج کاری (Privatisation) غیری ضروری سرکاری پابندیوں سے آزادی (De-regulation) اور قومی صنعتوں کی پرائیویٹ ہاتھوں میں فروخت (De-nationalization) پر رکھی گئی ہیں۔ یہ تصور عام ہے کہ منڈیوں کو آزاد کرنے سے معیشت خودبخود ترقی کرے گی۔ زر اور ملکی اور غیر ملکی سرمائے کی آزادانہ نقل و حرکت سے ملک میں دودھ اور شہد کی نہریں بہنے لگیں گی۔ اس سلسلے میں ایسی مالیاتی' تجارتی' صنعتی اور زرعی پالیسیوں پر عملدرآمد بھی شروع ہو چکا ہے جو مختلف معاشی شعبوں کو متحرک کرنے میں مددگار ثابت ہو سکتی ہیں۔ لیکن کیا محض ان اقدامات سے عامۃ الناس ان معاشی الجھنوں سے آزاد ہو رہے ہیں جن سے ان کی تمدنی شخصیت کے ابھرنے کے امکانات پیدا ہوں۔ کیا غربت' بے روزگاری' مہنگائی اور علاقائی' مقامی اور انفرادی ناہمواریوں کے دردناک نظارے کم ہو رہے ہیں۔ آزاد معیشت سے یہ توقع رکھنا کہ وہ عوام کے تعلیمی' طبی اور رہائشی مسائل موجودہ سرمایہ دارانہ اور جاگیردارانہ تمدن کی موجودگی میں بطریق احسن حل کر دے گی ایک خیال خام معلوم ہوتا ہے۔ اگر بیرونی معاشی ڈھانچہ کی مطلوبہ تعمیر ہو بھی گئی اور بڑے بڑے کارخانے' شاہراہیں اور بجلی گھر معرض وجود میں آ بھی گئے تو تمدنی فروغ کے نقطۂ نظر سے لاحاصل ہوں گے۔ اگر ان کا ثمر مفلسی اور معاشی اونچ نیچ کے مکمل خاتمہ کی شکل میں نہ نکلا۔

یہی وہ عوامل ہیں جو معیشت اور عمرانی قوتوں کے باہمی تعلق کو ظاہر کرتے ہیں اور جن کے حوالے سے اقبال کا معاشی تجزیہ اہمیت رکھتا ہے وہ خود فرماتے ہیں :

> "تمام علوم کا موضوع ذات انسان ہے جو خصوصیت کے ساتھ علم تمدن کا موضوع ہے۔ کسی شے کی حقیقی قدر و منزلت اس امر پر منحصر ہے کہ وہ کہاں تک ہماری زندگی کے اعلیٰ ترین مقاصد کے حصول میں ہم کو مدد دیتی ہے۔ یا یوں کہو کہ ہر شے کی اصلی وقعت کا فیصلہ تمدنی لحاظ سے ہوتا ہے۔ دولت ہی کو لے لو۔ اگر یہ شے ہمارے افضل ترین مقاصد کے حصول میں ہم کو مدد نہیں دے سکتی تو پھر اس کا کیا فائدہ؟" (علم الاقتصاد' صفحہ ۵۹)

اقبال کے اس قول سے ہمیں جو بصیرت ملتی ہے وہ یہ کہ مجموعی قومی دولت (GNP) کے فروغ اور تقسیم کے منصوبے اور پالیسیاں بناتے وقت ہمیں انسانی ذات کی تعمیر اور صحت مند تمدنی ارتقا کے تقاضوں کو پیش نظر رکھنا چاہئے اور اس سلسلے میں ان کے اپنے الفاظ میں پہلا کام یہ

کرنا چاہئے کہ

"ہر فرد مفلسی کے دکھ سے آزاد ہو۔ گلی کوچوں میں چپکے چپکے کراہنے والوں کی دل خراش صدائیں ہمیشہ کیلئے خاموش ہو جائیں اور ایک دردمند دل کو ہلا دینے والے افلاس کا دردناک نظارہ ہمیشہ کیلئے صفحہ عالم سے حرف غلط کی طرح مٹ جائے۔" (علم الاقتصاد۔ صفحہ ۳۱)

نوعیت

اقبال کے معاشی افکار کی وسیع تر تمدنی اہمیت جاننے کے بعد اب یہ دیکھنا چاہئے کہ ان افکار کی نوعیت کیا ہے۔ انہوں نے اس پر اکتفا نہیں کیا کہ وسیع تر تمدنی فروغ کے حوالے سے معاشی عوامل کی اہمیت واضح کی بلکہ ان کی تصنیفات سے اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے علم معاشیات کا مطالعہ کرنے میں خاصی محنت سے کام لیا اور اپنے دور کے معاشی نظریوں پر اس قدر عبور حاصل کر لیا کہ اپنے تصورات کی روشنی میں ان پر تنقیدی نگاہ ڈال سکیں۔ لگتا ہے کہ انہوں نے فلسفہ خودی کی طرح کوئی مربوط معاشی نظریہ وضع نہیں کیا البتہ اپنی زندگی کے فکری ادوار میں شروع سے آخر تک معاشی مسائل پر نثر اور نظم دونوں میں برابر خیال افروز اظہار رائے کرتے رہے۔ بعض خیالات تو ایسے ہیں جن پر نئے علوم کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے خاص کر اشتراکیت اور اسلامی معاشیات یا فقہ کے حوالے سے جن کا مختصر ذکر بعد میں کیا جائے گا۔

اقبال کے معاشی افکار ان کی بہت سی تحریروں میں بکھرے پڑے ہیں۔ ان کی پہلی باقاعدہ تصنیف علم الاقتصاد کے نام سے ۱۹۰۳ء میں شائع ہوئی۔ علم اقتصادیات پر یہ غالباً اردو کی پہلی تدریسی کتاب تھی جو اس دور کے مروجہ نظریات کی عکاس تھی۔ اس میں کہیں کہیں انیسویں صدی کے مشہور امریکی ماہر اقتصادیات فرانسس واکر (۱۸۴۰-۹۷ء) اور تھامس مالتھس (۱۷۶۶-۱۸۳۴) کے خیالات کی جھلک نظر آتی ہے۔ البتہ جابجا اقبال نے اپنی جدت فکر کے مظاہرے بھی کئے ہیں۔ مثلاً علم معاشیات کا ایک اہم مفروضہ یہ ہے کہ انسان کی معاشی زندگی خودغرضی سے عبارت ہے اقبال نے اسے خودغرضی اور ایثار دونوں کا امتزاج قرار دیا ہے گویا کہ خالص معاشی عامل کے ساتھ تمدنی عنصر بھی شامل کر دیا ہے۔ اس کے علاوہ خاندانی منصوبہ بندی اور قومی صنعتی تعلیم کے معاشی ثمرات بھی کتاب کے اہم موضوعات ہیں جو اس دور کے حوالے سے ساٹھ ستر سال کی فکری پیش رفت ظاہر کرتے ہیں۔

اقبال کی ان نثری تحریروں میں جن میں معاشی معاملات پر رائے زنی کی گئی ہے مندرجہ

ذیل خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

(الف) قومی زندگی

یہ مضمون اکتوبر ۱۹۰۴ء کے ماہنامہ مخزن لاہور میں شائع ہوا۔

(ب) ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر

یہ لیکچر ۱۹۱۰ء میں ایم اے او کالج علی گڑھ میں دیا گیا۔

(ج) ۱۹۱۱ء کی مردم شماری کی رپورٹ میں مسلمانوں کے بارے میں ایک تجزیاتی رپورٹ۔

(د) ۱۹۲۷ء اور ۱۹۳۰ء میں پنجاب لیجسلیٹو کونسل میں کی گئیں مختلف تقاریر۔

(س) خطبہ الہ آباد (۱۹۳۰ء)

(ش) نومبر ۱۹۳۶ء کے رسالہ الحکیم لاہور میں ضبط تولید پر تحریر اور

(ص) ۱۹۳۰ء کی دہائی میں ارسال کردہ قائداعظم کے نام خطوط۔

اس کے علاوہ ان کے مکاتیب اور مختلف موقعوں پر دیئے گئے بیانات بھی کافی اہم معلومات بہم پہنچاتے ہیں۔

جہاں تک ان کی اردو اور فارسی شاعری کا تعلق ہے ان کی بے شمار نظمیں اور اشعار بالواسطہ اور بلاواسطہ زندگی کے معاشی پہلو کے بارے میں ان کے جذبات و احساسات کی بہت عمدہ تصویر کشی کرتے ہیں۔ خضر راہ' لینن خدا کے حضور میں' فرشتوں کا گیت' اشتراکیت' کارل مارکس کی آواز اور ابلیس کی مجلس شوریٰ۔ یہ ان کی چند مشہور نظمیں ہیں جن میں اہم عصر معاشی تحریکوں پر بھرپور تبصرہ کیا گیا ہے اس طرح اسرار خودی' رموز بے خودی' پیام مشرق' زبور عجم اور جاوید نامہ میں کئی مقامات پر اقبال نے اپنے معاشی رائے کا اظہار کیا ہے۔

اقبال کی تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنے دور کی تمام معاشی تحریکوں سے باخبر تھے یہ بات عام طور پر تسلیم کی جاتی ہے کہ جدید علم معاشیات تین فکری تحریکوں سے عبارت جن کو علی الترتیب کلاسیکل، نیو کلاسیکل [illegible] اور جدید اشتراکی نظریات کے ناموں سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اقبال [illegible] تینوں تحریکوں پر [illegible] تھے۔ وہ ان تینوں تحریکوں کی جزیات سے آشنا تھے۔ [illegible] اقبال کی [illegible] معاشی تحریروں اور نظموں پر مفصل تبصرے کیلئے ایک [illegible] لب لباب پیش کرنا مقصود ہے جس کے مندرجہ ذیل اجزاء قابل غور ہیں۔

(الف) اقبال کو جہاں کہیں بھی اور جس اقتصادی نظام میں بھی انسانی ذات کے فروغ کے حوالے سے رکاوٹیں نظر آئی ہیں انہوں نے ان کی مذمت کی ہے اور انہیں دور

کرنے پر زور دیا ہے۔ اس سلسلہ میں سب سے زیادہ دل خراش رکاوٹ مفلسی پیدا کرتی ہے اور ان کے خیال میں اس کی ذمہ داری اس نظام پر ہے جس پر جاگیردار، سرمایہ دار اور استحصال پسند طبقہ چھایا ہوا ہے۔ یہ طبقہ مختلف شکلوں اور رنگوں میں حتیٰ کہ حکومتی، مذہبی اور فرقہ وارانہ تنظیموں کی صورت میں بھی کارفرما ہے۔

نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ
خواجگی نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات
اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دار حیلہ گر
شاخِ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات
(لینن خدا کے حضور میں)

خلقِ خدا کی گھات میں رند و فقیہہ و میر و پیر
تیرے جہاں میں ہے وہی گردشِ صبح و شام ابھی !
(فرشتوں کا گیت)

(ب) اشتراکیت کے بارے میں بھی اقبال نے اسی نقطۂ نگاہ سے اظہار خیال کیا ہے۔ اس بارے میں بہت کچھ لکھا گیا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ جہاں تک سرمایہ داری کے خلاف اشتراکیت کی دشمنی کا تعلق ہے اقبال اس کی بھرپور حمایت کرتے ہیں اور غریب طبقوں سے روا رکھی جانے والی بے انصافیوں اور سرمایہ داروں کی حیلہ گریوں کو وضاحت سے پیش کرتے ہیں۔ لیکن جب اشتراکی طرز حکومت جبرو استبداد اور انسانی ذات کی نفی پر اتر آئی تو اقبال نے اس کی بلا روک ٹوک مذمت کی :

زمامِ کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا
طریقِ کوہ کن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی
(بالِ جبریل)

لیکن اس کے باوجود اشتراکیت کے وہ عناصر جو انسان کو مفلسی سے نجات دلاتے ہیں اقبال کی نظر میں قابل تقلید ہیں بشرطیکہ وہ انسانی ذات کو فروغ دینے والے اس دائرے میں آ جائیں جو اسلام کی تعلیمات کے مطابق ہے۔ میرے خیال میں یہی مطلب ہے اقبال کے مندرجہ ذیل مشہور فارمولے کا :

بالشوزم + خدا = اسلام

لیکن یہ ایک عمومی فارمولا ہے۔ اس کی تفصیلات طے کرنا ابھی باقی ہیں۔ اشتراکیت کا

نظام روس اور مشرقی یورپ میں پوری تفصیلات کے ساتھ نافذ کیا گیا اور مرکزی منصوبہ بندی کے تحت بہت سے اقدامات کئے گئے۔ ان میں سے کون سے اقدامات اور پالیسیاں اسلامی تعلیمات کے مطابق تھیں اور کون سی مطابقت نہیں رکھتی تھیں۔ ان پر کوئی قابل ذکر تحقیق نہیں کی گئی۔ مجموعی طور پر اقبال کے ہاں ہمیں جو تصور ملتا ہے وہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک اشتراکیت ایک مکمل نظام فکر کی حیثیت سے قابل قبول نہیں البتہ اس کے بعض بنیادی تصورات سے وہ ہم آہنگ نظر آتے ہیں۔

(ج) اقبال کے نزدیک جدید نظام سرمایہ داری یا کیپٹل ازم بھی اپنی اندرونی اور بیرونی استحصالی کارروائیوں کی وجہ سے قابل مذمت ہے خاص کر اس لئے کہ اس نے اقوام عالم کو اپنے نوآبادیاتی اور استعماری پنجوں میں جکڑ رکھا ہے۔ یہ نظام پردہ تہذیب میں غارت گری اور آدم کشی کا مجرم ہے۔ البتہ اقبال سرمایہ کی زبردست معاشی افادیت کے منکر نہیں۔ سرمایہ ایک نہایت اہم عامل پیدائش ہے اور اس میں روز افزوں اضافہ انفرادی اور مجموعی ترقی کیلئے بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ لیکن کیپٹل ازم کا نظام اپنی مکمل شکل میں ایک انسان دوست تمدن کے فروغ کا باعث نہیں اور اکثر و بیشتر خود اپنے معاشروں میں بھی مسائل پیدا کرتا رہتا ہے۔ ۱۹۳۰ء کی دہائی میں اس نظام کے ہاتھوں جو عالمی بحران پیدا ہوا اور خود مغربی اقوام کی جو درگت بنی اس کا حوالہ لینن کی زبان میں ان اشعار میں ہے :

بیکاری و عریانی و مے خواری و افلاس
کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کے فتوحات
ظاہر میں تجارت ہے، حقیقت میں جوا ہے
سود ایک کا لاکھوں کے لئے مرگ مفاجات
(لینن خدا کے حضور میں)

اس میں شک نہیں کہ پچھلے بیس سالوں میں امریکہ، یورپ اور مشرقی ایشیا بالخصوص جاپان میں نئے انداز کا ایک زبردست صنعتی اور فنی انقلاب برپا ہوا ہے لیکن ابھی تک دنیا کی دو تہائی آبادی غربت و افلاس کی پستیوں میں جکڑی ہوئی ہے۔ اقوام متحدہ کے ادارے یو این ڈی پی کی (Human Development Report 1994) کے مطابق عالمی دولت اور جی این پی کے ۸۵ فیصد حصہ پر چند مغربی اقوام قابض ہیں اور امیر اور غریب اقوام کا اقتصادی تفاوت روبہ اضافہ ہے۔ اس صورت حال کی ذمہ داری مکمل

طور پر سرمایہ دارانہ نظام پر ہے۔

(د) انسانوں کے معاشی اور تمدنی مسائل کا تسلی بخش حل اقبال کے نزدیک اسلامی فقہ کی تدوین نو میں ہے۔ فرماتے ہیں "خوش قسمتی سے (معاشی مسائل) کا حل اسلامی قانون کے نفاذ اور جدید نظریات کی روشنی میں اس کے مزید فروغ میں موجود ہے۔ اسلامی قانون کے طویل اور عمیق مطالعہ کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اگر اس نظام قانون کو اچھی طرح سمجھ کر نافذ کیا جائے تو ہر شخص کا بنیادی معاشی ضروریات حاصل کرنے کا حق محفوظ ہو جاتا ہے۔" (قائداعظم کے نام خط مورخہ ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء) یہ وہی حق ہے جسے آجکل بنیادی ضروریات (Basic Needs) کا حق کہتے ہیں۔

اس قسم کے حق کو محفوظ کرنے کے لئے اقبال نے سوشل ڈیماکریسی یعنی اشتراکی یا معاشری جمہوریت کے نظام کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے :

> "اسلام کیلئے اشتراکی یا معاشری جمہوریت کو مناسب تبدیلیوں کے ساتھ اور اسلام کے قانونی اصولوں کے مطابق اختیار کر لینا کوئی انقلاب نہیں بلکہ اسلام کی حقیقی پاکیزگی کی طرف رجوع ہو گا۔" (مذکورہ بالا خط)

واضح رہے کہ ان خیالات کا اظہار اقبال نے اپنی وفات سے تقریباً ایک سال پہلے قائداعظم کے نام ایک خط میں کیا تھا۔ یہ ان کے عمر بھر کے وسیع مطالعہ کا ماحصل تھا۔ زندگی نے اقبال کو اس امر کی مہلت نہ دی کہ وہ فقہ اسلامی کی تشکیل نو کا کام اسی پربصیرت انداز میں سرانجام دیں جس طرح اس سے پیشتر وہ الہیات اسلامیہ کی تشکیل نو کے سلسلہ میں کر چکے تھے۔ آج کل اسلامی معیشت کے موضوع کا بہت چرچا ہے اور دنیا بھر میں اس پر ۲ ہزار سے زائد تحقیقی کتب اور مقالے شائع ہو چکے ہیں۔ ایک لحاظ سے اقبال معاشیات کی ایک نئی شاخ کے بانی ہیں۔ اگرچہ یہ امر محتاج تحقیق ہے کہ اسلامی معیشت کے تحت جن خیالات کو فروغ حاصل ہوا ہے وہ اگر زندہ ہوتے تو اپنی اجتہادی بصیرت کی روشنی میں ان کے بارے میں کیا رائے قائم کرتے۔

(ر) اسلامی تعلیمات میں جو مقام اجتہاد کو حاصل ہے اقبال نے اس پر بہت زور دیا ہے خاص کر شریعت اسلامی کے تمدنی اور معاشی پہلوؤں کے حوالے سے۔ ان کی یہ پر مغز تحریر اسلامی معیشت کے ماہرین کیلئے قابل توجہ ہے۔ فرماتے ہیں : "فقہا کے استدلالات جن کے مجموعے کو عام طور پر شریعت اسلامی کہا جاتا ہے ایک نظرثانی کے محتاج ہیں۔ قرآن شریف اور احادیث کے وسیع اصول کی بناء پر جو استدلال فقہا نے

وقتاً فوقتاً کئے ہیں ان میں سے اکثر ایسے ہیں جو خاص خاص زمانوں کے لئے واقعی مناسب اور قابل عمل تھے مگر حال کی ضروریات پر کافی طور پر حاوی نہیں ہیں۔ اگرچہ شیعہ مفسروں نے بعض اصولوں کی تشریح میں ایک حیرت انگیز وسعت نظر سے کام لیا ہے تاہم جہاں تک میرا علم ہے شریعت اسلامی کی جو توضیح جناب ابوحنیفہ نے کی ہے ویسی کسی مفسر نے آج تک نہیں کی۔ قانون اسلامی کی جدید تفسیر کیلئے ایک بہت بڑے فقیہہ کی ضرورت ہے جس کے قوائے عقلیہ اور متخیلہ کا پیمانہ اس قدر وسیع ہو کہ وہ مسلمات کی بناء پر قانون اسلامی کو نہ صرف ایک جدید پیرائے میں مرتب و منظم کر سکے بلکہ تخیل کے زور سے اصول کو ایسی وسعت دے سکے جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پر حاوی ہو۔ اگر اس کام کی اہمیت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام شاید ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے۔" (قومی زندگی' صفحہ ۴۲) ظاہر ہے کہ اقبال کی یہ خواہش ابھی تک پوری نہیں ہوئی۔

(س) غربت و افلاس کو دور کرنے اور معاشی خوشحالی کو عامتہ الناس کی تقدیر بنانے کیلئے اقبال نے اپنی تحریروں میں جن عوامل پر خاص طور پر زور دیا ہے ان پر آج کل عام بحث ہو رہی ہے لیکن ان کے زمانے میں لوگ ان عوامل سے زیادہ باخبر نہ تھے۔ اس سلسلے میں چھ عوامل خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ اول : نوجوانوں کو صنعتی' فنی اور تجارتی تعلیم سے آراستہ کرنا تاکہ وہ محدود سرکاری ملازمتوں کے لئے سرگرداں ہونے کی بجائے اپنے پاؤں پر کھڑے ہو سکیں۔ دوئم : عورتوں کی تعلیم اور تمدنی ترقی کیلئے مناسب تدابیر اختیار کرنا۔ خاص کر دیہاتی عورتوں کی فلاح و بہبود کے لئے۔ اس کے علاوہ حقوق نسواں کی اشاعت اور حفاظت کیلئے موزوں تدابیر پر عمل کرنا اس لئے کہ مرد صرف اپنی ذات تک محدود ہوتا ہے لیکن عورت پورے خاندان پر اثرانداز ہوتی ہے۔ سوئم : بااستطاعت لوگوں پر زور کہ وہ غریب شہری اور دیہاتی علاقوں میں نجی انجمنیں قائم کر کے لوگوں کے مسائل حل کریں۔ یہ وہی ادارے ہیں جنہیں آج کل NGOs کہتے ہیں۔ چہارم : صنعتی ترقی کیلئے بھرپور کوشش کرنا۔ اقبال نے اس سلسلے میں جاپان کی تیز رفتار ترقی کو سراہتے ہوئے اس کے مطالعہ پر زور دیا ہے۔ ان کا فرمانا ہے کہ "جاپان کا مہذب اقوام میں شمار ہونا اس لئے نہیں کہ انہوں نے بڑے بڑے فلسفی یا شاعر یا ادیب پیدا کئے ہیں بلکہ جاپانی عظمت کا دارومدار جاپانی صنعت پر ہے۔" (قومی زندگی)۔ پنجم : نشہ آور اشیاء اور مشروبات کی درآمدات کو روکنا کیونکہ یہ انسان کی

ذات کو فنا کر دیتے ہیں۔ ششم : ان تاریخی روایات، عادات، اوہام اور اخلاقی کمزوریوں کو دور کرنا جو ترقی کے راستے میں رکاوٹ ہیں اور ان عوامل کی نشاندہی جو اقتصادی قوت پیدا کرتے ہیں۔ یہ وہی عوامل ہیں جنہیں مشہور امریکی خاتون معیشت دان ارما ایڈل مین نے اپنے ترقیاتی ماڈل میں انگریزی حرف یو میں شامل کیا ہے۔

(ش) اقبال نے مختلف تحریروں میں ہندوستان کی عمومی معاشی پسماندگی کا بھی تجزیہ کیا ہے اور اس سلسلے میں مندرجہ ذیل بڑی بڑی وجوہات کی نشاندہی کی ہے۔ تعلیمی پسماندگی، صنعت سے بے توجہی، تجارت پر مغربی سوداگروں کا قبضہ، افزائش آبادی اور سکہ کی ناموافق شرح تبادلہ جس کی وجہ سے بیرونی منڈیوں سے ہندوستانی خام مال کی کم قیمت وصول ہوتی ہے اور اس کے برعکس انگلستان سے درآمد کردہ صنعتی اشیاء ہندوستان میں مہنگے داموں فروخت ہوتی ہیں۔

(ص) اقبال کی دور رس نگاہوں نے بھانپ لیا تھا کہ ایشیا کے مسلم ممالک آزادی سے ہم کنار ہونے والے ہیں لہٰذا انھوں نے متعدد مقامات پر ان ممالک کے مابین باہمی تجارتی روابط کے فوائد کا ذکر کیا ہے۔ اس لحاظ سے اقبال کو وسطی ایشیا کی جدید ابھرتی ہوئی تنظیم تعاون برائے ترقی کا ایک پیش رو مفکر سمجھنا چاہیے۔

(ض) ملکیت زمین کے بارے میں اقبال کا یہ نظریہ تھا کہ نہ تو حکومت اس کی قطعی مالک ہے اور نہ افراد۔ زمین صرف خداوند کریم کی ملکیت ہے اور حکومت وقت اجتماعی مفاد کیلئے اس کی امین اور منتظم ہے۔ حکومت زمین کے بارے میں صرف انتظامی اقدامات کر سکتی ہے اور کاشتکاری کیلئے فعال مزارعین یا کسانوں کو دے سکتی ہے۔ اگر اقبال کے اس نظریہ پر عمل کیا جائے تو جاگیرداری اور زمینداری نظام ختم ہو جاتا ہے اور فی الواقعہ کاشت کرنے والے عام کسانوں کی معاشی حالت بہتر ہو سکتی ہے۔

عملی اقتصادی تجاویز

اقبال نے معاشی زندگی کے بارے میں محض فلسفیانہ خیالات کا اظہار نہیں کیا بلکہ انھیں جب بھی موقع ملا اپنے خیالات سے مطابقت رکھنے والی عملی تجاویز بھی پیش کیں۔ یہ مواقع انھیں خاص طور پر پنجاب لیجسلیٹو کونسل کا ممبر منتخب ہونے پر ملے۔ ان کی رکنیت کا زمانہ ۱۹۲۷ء سے ۱۹۳۰ء تک تھا۔ اس سلسلہ میں انھوں نے وقتاً فوقتاً جو تقاریر کیں اور صوبائی میزانیوں پر تنقید کے دوران جو عملی تجاویز پیش کیں وہ انتہائی دور رس نتائج کی حامل تھیں۔ ان تجاویز کا

مقصد معیشت کے عادلانہ فروغ کیلئے ایک ایسا بنیادی ڈھانچہ (Infrastructure) مہیا کرنا تھا جس سے غربت، جہالت اور بے روزگاری دور کرنے میں بہت مدد ملتی اور حکومت کی پالیسیوں کا رخ دیہات اور شہروں میں بسنے والے مفلس لوگوں کی فلاح و بہبود کی طرف مڑ جاتا۔ اس کے علاوہ انسانوں کے ہاتھوں انسانوں کے استحصال کی مختلف شکلوں کے خاتمہ کا امکان بھی پیدا ہو جاتا۔ یہ تجاویز اپنے زمانے سے کئی دہائیاں آگے تھیں۔ اسی لئے ہم عصر جاگیردارانہ نو آبادیاتی حکومت کیلئے ناقابل قبول تھیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے بہت سی تجاویز آج بھی معاشی اور سماجی ترقی کیلئے بنیادی اہمیت رکھتی ہیں اور ان کی بناء پر کئی اصلاحات نافذ کی جا سکتی ہیں۔ یہاں اقبال کی چیدہ چیدہ تجاویز کا ذکر کیا جاتا ہے۔

۱۔ ملک کی آبادی کا غالب حصہ دیہات میں بستا ہے لیکن یہ صدیوں سے زندگی کی بنیادی سہولتوں سے محروم چلا آ رہا ہے لہٰذا اقبال کی نظر میں کم از کم سرکاری زمینوں کے استعمال کا حق صرف غریب اور بے زمین کسانوں کو ملنا چاہئے۔ تمام قابل کاشت سرکاری زمین مفلس کاشتکاروں میں بانٹ دینی چاہئے اور انھیں کاشتکاری کے سلسلے میں تمام مطلوبہ سہولتیں مہیا کرنی چاہئیں۔ جب حکومت نے ضلع منٹگمری (ساہیوال) کے نیلی بار کے علاقہ میں تین لاکھ ستر ہزار ایکڑ زمین بڑے زمینداروں اور سرمایہ داروں کے ہاتھوں فروخت کی تو اقبال نے اس کی سخت مذمت کی اور مطالبہ کیا کہ نصف رقبہ مزارعین کو آسان شرائط پر دیا جائے۔ بدقسمتی سے اس اصول پر ابھی تک معمولی حد تک عمل ہوا ہے۔

۲۔ اقبال کے نزدیک زمین کا مالک اللہ تعالیٰ ہے (الارض للہ)۔ اسلامی شریعت کے اس اصول کی روشنی میں زرعی زمین صرف ان زمینداروں کے پاس رہنی چاہئے جو اس کی کاشت کر سکیں۔ فقہ اسلامی میں تو کاشت کرنے کی مہلت تین سال تک ملتی ہے۔ اس عرصہ میں اگر کوئی زمیندار زمین کاشت نہ کرے تو حکومت یہ زمین اس سے لے کر کسی دوسرے کاشتکار کو دے سکتی ہے۔ ملکیت اور کاشتکاری کا یہ انقلابی اصول ہر قسم کی جاگیرداری اور وڈیرہ ازم پر ضرب کاری لگاتا ہے اور اس کا معاشی فائدہ یہ ہے کہ تمام قابل کاشت زمینیں زیر کاشت آ جاتی ہیں بشرطیکہ مطلوبہ سہولتیں دستیاب ہوں۔ اس کا لازمی نتیجہ زرعی پیداوار میں اضافہ کی شکل میں نکلتا ہے۔

۳۔ اقبال کے خیال میں دیہات کا ماحول صاف ستھرا بنانے کیلئے حکومت اور نجی انجمنوں کو بھرپور پروگرام بنانے چاہئیں۔ صاحب استطاعت لوگ انجمنیں بنائیں۔ نوجوانوں کی

تنظیمیں دیہات میں جا کر بہتر زندگی گذارنے کا شعور پیدا کریں۔ یہ آج کے ماحولیاتی نقطۂ نظر کے عین مطابق ہے۔

۴۔ دیہات میں طبی سہولتوں کا شدید فقدان ہے۔ خاص کر عورتوں کی ضروریات کے حوالے سے۔ اس سلسلے میں اقبال نے ایلوپیتھی کے ساتھ ساتھ مشرقی طب کے احیاء پر خاص زور دیا ہے اور ملک کے اندر ہی موزوں دوائیوں کی تیاری اور تحقیق کیلئے ادارے قائم کرنے کی ضرورت اجاگر کی ہے۔ اقبال کے نزدیک یونانی اور آیورویدک کی دوائیاں ہمارے علاقے کی بیماریوں کے سدباب کیلئے زیادہ موزوں ہیں اور ارزاں ہونے کی وجہ سے مفلس لوگ انھیں با آسانی خرید بھی سکتے ہیں۔ البتہ اس سلسلے میں تحقیقاتی لیبارٹریاں قائم کرنے کی ضرورت ہے۔ پنجاب لیجسلیٹو کونسل میں ان کی ۲۲ فروری ۱۹۲۸ء کی تقریر انہی خیالات کی عکاسی کرتی ہے۔

۵۔ اقبال کی تجاویز میں جابجا عورتوں کی تعلیم و تربیت اور اصلاح پر زور دیا گیا ہے۔ اقبال کے خیال میں مرد کی مصروفیات زیادہ تر اپنی ذات تک محدود ہوتی ہیں۔ اس کے برعکس عورت سارے خاندان کے لئے فکرمند ہوتی ہے لہٰذا عورتوں کی حالت سنوارنے سے خاندانوں اور معاشروں پر وسیع پیانے پر اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ اقبال نے حکومت وقت پر بار بار زور دیا کہ عورتوں کو طبی، تعلیمی اور دیگر سہولتیں ترجیحی بنیادوں پر مہیا کی جائیں اور اس مقصد کیلئے بجٹ میں وافر مقدار میں رقومات مختص کی جائیں۔ سچ تو یہ ہے کہ آج بھی ہماری خواتین بہت پسماندہ اور بے بس ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس معاملے میں پچھلے دس سالوں میں کچھ پیش رفت ہوئی ہے لیکن مجموعی حیثیت سے صورت حال اقبال کے دور سے زیادہ مختلف نہیں۔

مرکزی حکومت نے عورتوں کے مسائل کے حوالے سے ایک محکمہ قائم کر رکھا ہے۔ اس کے علاوہ متعدد نجی انجمنیں اور ادارے بھی مفید کام کر رہے ہیں لیکن یہ کوششیں ناکافی ہیں۔ پاکستان کی نصف آبادی عورتوں پر مشتمل ہے لیکن انتظامیہ، عدلیہ اور مقننہ میں انہیں بہت کم نمائندگی حاصل ہے۔ سماجی معاملات میں بھی عورتوں کی بے بسی اور استحصال کے واقعات عام ہیں۔ عورتوں کے معاملہ میں اقبال کی پرزور تحریروں کی روشنی میں بیداری پیدا کرنے والے اور فلاح و بہبود میں اضافہ کرنے والے بھرپور پروگرام مرتب کرنے کی ضرورت ہے۔

تعلیم کے بارے میں اقبال کے خیالات انتہائی جدید ہیں۔ ان کی رائے میں نوجوانوں

کو عام تعلیم کے ساتھ ساتھ فنی، صنعتی اور انتظامی علوم سے آراستہ کرنا چاہئے۔ اور انھیں ان ممالک کی اقتصادی اور فنی کاوشوں سے آگاہ کرنا چاہئے جو ترقی و تعمیر کی دوڑ میں بہت آگے نکل گئے ہیں۔ اس سلسلے میں حکومت کی خاص ذمہ داری ہے کہ وہ بجٹ میں ایسے ادارے کثرت سے قائم کرے جو نوجوانوں کو ہنرمند بنائیں اور سرکاری ملازمتوں کے پیچھے بھاگنے کی بجائے انھیں اپنے پاؤں پر کھڑا ہونے کی ترغیب دیں۔

جہاں تک عامتہ الناس کی تعلیم کا تعلق ہے اقبال نے حکومت وقت پر متعدد بار زور دیا کہ جبری تعلیم کا قانون نافذ کرے اور اس سلسلے میں موثر اور قابل عمل حکمت عملی وضع کرے۔ جو لوگ اس قانون پر عمل نہ کریں ان کے خلاف تادیبی کارروائی کی جائے۔

اقبال نے پنجاب لیجسلیٹو کونسل میں ۵ مارچ ۱۹۲۷ء اور ۴ مارچ ۱۹۲۹ء کو سالانہ میزانیوں پر اظہار رائے کرتے ہوئے تعلیم کے بارے میں حکومت کی عمومی بے حسی کی سخت مذمت کی اور اعداد و شمار سے ثابت کیا جائے کہ تعلیم کے میدان میں کوئی ترقی نہیں ہو رہی۔ اساتذہ کی تعداد ضرورت سے کم ہے۔ طلبہ کی اکثریت ابتدائی سالوں میں پڑھائی چھوڑ دیتی ہے اور بہت کم طلبہ سیکنڈری، پروفیشنل اور ویکیشنل درجوں تک پہنچتے ہیں۔ اقبال نے حکومت پر زور دیا کہ وہ انتظامی اخراجات کم کر کے عمومی اور پروفیشنل تعلیم کیلئے زیادہ رقومات فراہم کرے۔ اقبال کے دور میں متحدہ پنجاب میں مسلمانوں کی اکثریت تھی لیکن اسلامی مدرسوں کو سرکاری گرانٹ کا صرف ایک چوتھائی حصہ ملتا تھا۔ اقبال نے متعدد بار اس امتیازی سلوک کو ختم کرنے کا مطالبہ کیا اور پس ماندہ علاقوں کے تعلیمی اور سماجی فروغ پر زور دیا۔

۷۔ زرعی آمدنی پر انکم ٹیکس لگانے کا مسئلہ ابھی تک اٹکا ہوا ہے۔ اقبال نے پنجاب لیجسلیٹو کونسل میں ۵ مارچ ۱۹۲۷ء اور ۲۳ فروری ۱۹۲۸ء کو اپنی تقاریر میں مالیہ کو انکم ٹیکس کی طرح وصول کرنے پر زور دیا۔ ان کے خیال میں مالیہ کا مروجہ طریقہ انصاف پر مبنی نہیں ہے۔ ہر زمیندار کو مالیہ ادا کرنا پڑتا ہے چاہے وہ بڑی زمین کا مالک ہو یا چھوٹی زمین کا۔ اس کے برعکس انکم ٹیکس ہر شخص ادا نہیں کرتا۔ اس کی زد صرف ان لوگوں پر پڑتی ہے جن کی آمدنی ایک خاص سطح سے زیادہ ہو۔ کاشتکاری بھی آمدنی کا ذریعہ ہے اس لئے مالیہ کا انتظام انکم ٹیکس کی بنیادوں پر استوار ہونا چاہئے۔ اقبال نے تجویز پیش کی کہ پانچ بیگھے تک زمین کے مالکوں سے مالیہ وصول نہ کیا جائے۔ اس طرح غریب کسانوں کی ایک بہت بڑی تعداد مالیہ کے بوجھ سے محفوظ ہو جائے گی اور صرف استطاعت رکھنے والے زمیندار ہی اسے ادا کریں گے۔

کسانوں کی ایک بہت بڑی تعداد مالیہ کے بوجھ سے محفوظ ہو جائے گی اور صرف استطاعت رکھنے والے زمیندار ہی اسے ادا کریں گے۔

اقبال کی تجویز پر حکومت کی طرف سے یہ اعتراض کیا گیا کہ کسانوں کی ایک بڑی تعداد کو مالیہ سے مستثنیٰ کرنے سے حکومت کی آمدنی کم ہو جائے گی۔ اس کے جواب میں اقبال نے یہ تجویز پیش کی کہ حکومت نظم و نسق کے اخراجات میں کمی کرے اور زراعت پر انکم ٹیکس تدریجی اصول کے مطابق لگائے۔ یعنی زیادہ آمدنی حاصل کرنے والے زمینداروں پر انکم ٹیکس کی شرح زیادہ ہونی چاہیے۔

زراعت پر انکم ٹیکس لگانے کے سلسلے میں اقبال کی تصریحات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ سرکاری مالیات کے اسرار و رموز سے واقف تھے۔ حیرت ہے کہ پاکستان نے ابھی تک اس سلسلے میں کوئی ٹھوس پیش رفت نہیں کی حالانکہ جدید ماہرین اقتصادیات عموی طور پر ہر معاشی شعبے پر انکم ٹیکس لگانے کے حامی ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ اقبال کی یہ تجویز کہ پانچ بیگھے تک کے مالکان زمین کو مستثنیٰ کیا جائے نظر ثانی کی محتاج ہو لیکن جو بات قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ انکم ٹیکس کے بارے میں اقبال کے خیالات نہ صرف جدید اصول معاشیات کے مطابق ہیں بلکہ ان سے غریب کسانوں کا فائدہ مقصود ہے جو ملک کی آبادی میں اکثریت رکھتے ہیں اور انسان کی حیثیت سے جن کی ذات کا فروغ اس بات کا متقاضی ہے کہ وہ معاشی طور پر خوش حال بھی ہوں اور تمدنی طور پر آزاد بھی۔

۸۔ محصولات کے نظام کے حوالے سے اقبال کی ایک اہم تجویز یہ تھی کہ موت یا وراثت ٹیکس عائد کیا جائے جسے جدید اقتصادی ادب میں اصطلاح Inheritance Tax کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ اقبال کا یہ کہنا تھا کہ اگر کوئی شخص بیس ہزار یا تیس ہزار روپے سے زیادہ کی مالیت کی جائیداد وراثت میں حاصل کرے تو اس پر ایک خاص شرح سے ٹیکس عائد کیا جائے۔ اقبال کے دور کے بیس ہزار آج کل کے بیس لاکھ سے کیا کم ہوں گے۔

دنیا کے اکثر و بیشتر ترقی یافتہ ممالک میں وراثت ٹیکس عائد ہے اور اس کا جواز یہ ہے کہ متوفی اپنی جائیداد قومی تحفظ کے ماحول کے اندر رہ کر ہی بناتا ہے لیکن اس کے چھوڑے ہوئے مال و متاع میں قوم بھی حق دار ہے۔ خاص کر اس لئے بھی کہ یہ مال و متاع ورثا کی اپنی کمائی کا حصہ نہیں ہوتا۔ یہ ٹیکس عام طور پر زیادہ مالیت کی جائیداد پر لگایا جاتا ہے لہٰذا یہ دولت کے بہت زیادہ ارتکاز کو روکتا ہے۔ پاکستان میں بھی یہ ٹیکس

عائد تھا لیکن ایک دہائی قبل امراء کے اصرار پر اسے ختم کر دیا گیا تھا۔ پاکستان میں ارتکاز دولت کا عمل زور شور سے جاری ہے۔ آج کل کے حالات متقاضی ہیں کہ وراثت ٹیکس کا پھر اجراء کیا جائے۔

یہاں اس بات کا تذکرہ دلچسپی سے خالی نہ ہو گا کہ ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں یہ ٹیکس ساٹھ ہزار ڈالر سے زائد مالیت والی وراثت پر لگایا جاتا ہے اور متوفی کی ہدایات کی روشنی میں ضروری اخراجات نکالنے کے بعد جائیداد کی باقی مالیت پر تدریجی شرح سے وصول کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر وراثت کی قابل محصول مالیت کے پہلے پانچ ہزار ڈالر پر ۳ فیصد' ایک سے اڑھائی لاکھ ڈالر کی مالیت پر ۴۰ فیصد' ۲۰ سے ۲۵ لاکھ ڈالر کی مالیت پر ۶۹ فیصد اور ایک کروڑ ڈالر سے زائد مالیت پر ۷۷ فیصد کے حساب سے وراثت ٹیکس وصول کیا جاتا ہے۔ امریکہ کے علاوہ اور بہت سے ترقی یافتہ اور ترقی پذیر ممالک میں بھی وراثت ٹیکس لگایا جاتا ہے اگرچہ اس کی وصولی کے پیمانے اور شرحیں مختلف ممالک میں مختلف ہیں۔

۹۔ اقبال نے اپنی تحریر و تقریر میں صنعتی ترقی کی اہمیت کو بھی اجاگر کیا ہے۔ خاص کر اس لئے کہ صنعتوں کے فروغ سے بے روزگاری میں کمی واقع ہوتی ہے اور غربت کی لعنت کو دور کرنے میں مدد ملتی ہے۔ انہوں نے اس سلسلے میں زراعت سے تعلق رکھنے والی صنعتوں کا خاص طور پر ذکر کیا ہے اور اس بات پر افسوس کا اظہار کیا ہے کہ حکومت اس معاملے میں قطعاً کوئی توجہ نہیں دے رہی۔

۱۰۔ پنجاب لیجسلیٹو کونسل میں اقبال کی آخری تقریر غالباً وہ تھی جو انہوں نے ۷ مارچ ۱۹۳۰ء کو ۳۱-۱۹۳۰ء کے بجٹ پر اظہار خیال کرتے ہوئے کی تھی۔ اس تقریر میں انہوں نے حکومت کے انتظامی اخراجات کو خاص طور پر ہدف تنقید بنایا اور یہ ثابت کیا کہ حکومت پنجاب کا بجٹ مسلسل خسارے کا اس لئے شکار ہے کہ افسر شاہی کے اخراجات بڑھ گئے ہیں اور مروجہ نظام لوگوں کی فلاح و بہبود کے نقطۂ نظر سے بالکل ناکام ہو گیا ہے۔ اس نظام نے جو گوناگوں مسائل پیدا کئے ہیں ان میں سرفہرست پانچ لعنتیں ہیں۔ بے روزگاری' بھوک اور ننگ' فرقہ وارانہ جھگڑے' مقروض لوگوں کی تعداد میں اضافہ اور خسارے پر مبنی میزانئے۔ اس نظام کو جڑ سے اکھاڑ دینا چاہئے اور اگر فی الحال یہ ناممکن ہو تو اس پر اٹھنے والے اخراجات کم کر دینے چاہئیں کیونکہ یہ نظام نہ علوم و فنون میں اضافہ کا باعث ہے اور نہ ہی ملک کو صنعتی ترقی کی طرف لے جا رہا ہے۔

حکومتی مشینری معاشرہ پر سراسر بوجھ ہے بہتر ہے کہ اس کو برقرار رکھنے پر کم سے کم خرچ کیا جائے۔ اقبال کی اس اہم تقریر میں چند سرکاری اراکین نے کئی بار مداخلت کی مگر انہوں نے اپنے مافی الضمیر کا کھل کر اظہار کیا۔

سچ تو یہ ہے کہ اقبال کا یہ تبصرہ آج کل کے حالات پر بھی صادق آتا ہے۔ ہمارے میزانیوں کے بڑھتے ہوئے خسارے اور اس کے باوجود معاشی اور سماجی مسائل میں ہوش ربا اضافہ اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ مروجہ نظام اقتدار نقائص سے لبریز ہے اور اس بات کا حاجت مند ہے کہ اس کی شناخت بھی بدلی جائے اور اسے چلانے والوں کے کردار و افکار کو اقبال کے انسان دوست فکری سانچوں میں ڈھالا جائے۔

علامہ اقبال نے قائداعظم کے نام اپنے مشہور خطوط میں مسلمانوں کے معاشی حالات سدھارنے کیلئے جو بار بار زور دیا تھا شاید اس کا اثر تھا کہ ان کی وفات کے چھ سال بعد قائداعظم نے ماہرین پر مشتمل ایک منصوبہ بندی کمیٹی بنائی اور ان کو مندرجہ ذیل راہ نما اصول دیا۔

> "آپ معاشی مسائل کا جو بھی حل پیش کریں ان میں یہ بنیادی نکتہ پیش نظر رکھیں۔ ہمارا مقصد امیروں کو امیر تر بنانا نہیں ہے اور نہ چند اشخاص کے ہاتھوں میں دولت کو مرکز ہونے کے عمل کو تیز کرنا ہے۔ ہمارا مقصد یہ ہونا چاہئے کہ عام لوگوں کے معیار حیات کو ہموار کریں۔ مجھے امید ہے کہ کمیٹی اس اہم نکتہ پر پوری توجہ دے گی۔ ہمارا نصب العین سرمایہ دارانہ نظام نہیں بلکہ اسلام ہے اور لوگوں کے مفادات اور فلاح کو مجموعی حیثیت سے ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہئے۔"

(پاکستان ٹینکر' جنوری۔ جون ۱۹۹۳ء)

مندرجہ بالا اقتصادی منصوبہ بندی کمیٹی ۳ اگست ۱۹۴۴ء کو بنائی گئی تھی اور تیئس افراد پر مشتمل تھی۔ اس کمیٹی نے ایک بیس سالہ اقتصادی پروگرام مرتب کر کے ۲ جولائی ۱۹۴۵ء کو قائداعظم کے حوالے کر دیا تھا۔ پروگرام کے مطالعے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ کمیٹی نے افلاس' بے روزگاری' جہالت اور معاشی پسماندگی سے نجات حاصل کرنے کیلئے دوررس تجاویز پیش کی تھیں اور بہت حد تک یہ انہی خیالات کی عکاس تھیں جو قائداعظم نے متذکرہ صدر خطاب میں پیش کئے تھے۔ تفصیلات میں جائے بغیر یہ بات بالکل واضح ہے کہ خود قائداعظم پر اقبال کے خیالات کی گہری چھاپ

تھی۔ قائداعظم نے خطوط کے پیش لفظ میں اس کا برملا اعتراف کیا ہے۔

حاصل کلام

اقبال کے معاشی افکار اور تجاویز کا جو سرسری جائزہ پیش کیا گیا ہے اس سے عیاں ہوتا ہے کہ وہ اپنے دور کے معاشی مباحث سے پوری طرح باخبر تھے البتہ انہیں علم معاشیات کی فنی باریکیوں سے زیادہ سروکار نہ تھا۔ ان کے فلسفیانہ اور مذہبی خیالات کا محور انسان کی ذات تھی جس کی حفاظت اور نشوونما پورے معاشرے کی ذمہ داری تھی۔ ان کی عظیم الشان فکری تخلیق ان کا نظریہ خودی تھا لیکن خودی کے فروغ و فراغ کے راستے میں ایک بڑی رکاوٹ مفلسی تھی۔ وہ ایک ایسے معاشرے کی تعمیر کے خواہاں تھے جو غربت و جہالت سے پاک ہو اور جس میں کوئی کسی کا محتاج نہ ہو۔

کس نہ باشد در جہاں محتاج کس
نکتہ شرع مبین ایں است و بس

اس مقصد کے حصول کیلئے علم معاشیات کا مطالعہ ضروری تھا تاکہ ان عوامل کا پتہ لگایا جا سکے جو قوموں کو معاشی خوش حالی سے ہم کنار کرتے ہیں۔ اقبال نے علم معاشیات سے یہی کام لیا اور اس علم کے طرز استدلال کی مدد سے اپنے وسیع تر تمدنی اور تہذیبی دائرہ فکر کیلئے معاشی بنیادیں فراہم کیں۔ یا یوں کہئے کہ انسان کی معاشی زندگی کو اس کی تمدنی زندگی کے تناظر میں دیکھا۔ علم معاشیات کے مباحث کو سمجھنے کا یہ ایک نیا انداز فکر ہے جو ہمیں اقبال کے ہاں ملتا ہے۔

جدید علم معاشیات میں اس تمدنی انداز فکر کی گنجائش موجود ہے۔ درحقیقت معاشیات ایک ایسا متحرک عمرانی علم ہے جو پچھلی دو صدیوں سے انسانی معاشرے کے بدلتے ہوئے معاشی اور سائنسی ماحول کے حوالے سے نئے نئے نظریات وضع کرتا رہا ہے اور اس حوالے سے اس نے دوسرے علوم سے استفادہ کرنے سے بھی گریز نہیں کیا۔ لیکن معاشی نظریات کو غیر تغیرپذیر عقائد کا درجہ حاصل نہیں۔ مشہور بزرگ ماہر اقتصادیات الفرڈ مارشل کہتے ہیں :

"معاشی نظریہ ایسے طے شدہ نتیجے پر مشتمل نہیں ہوتا جسے فوری طور پر عملی تدابیر کے سانچہ میں ڈھالا جا سکے۔ اسے عقیدے کا درجہ دینے کی بجائے ایک طرز استدلال سمجھنا چاہئے یعنی ذہن کا ایک ایسا آلہ کار یا سوچ بچار کا ایک ایسی فنی عمل جو اپنے عامل کو صحیح نتائج اخذ کرنے میں مدد دے" (حوالہ ۱۹)۔ اقبال نے طرز استدلال تو معاشیات کا استعمال کیا ہے لیکن

نتائج تمدنی نوعیت کے اخذ کئے ہیں۔

معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلے میں انہوں نے اسلام کے زمانہ عروج کے ماہرین عمرانیات و اخلاقیات سے بھی استفادہ کیا ہے جو معاشی نظریات و مسائل کو علم سیاست مدن کا حصہ سمجھتے تھے۔ اقبال نے اپنی تصنیف علم الاقتصاد کے عنوان کے نیچے قوسین میں یہ الفاظ درج کئے ہیں۔ وہ علم "جس کا معروف نام علم سیاست مدن ہے۔" یہ معروف نام مسلمان ماہرین عمرانیات کا ایجاد کردہ ہے۔ راقم الحروف نے اقبال کی یہ کتاب پہلے پہل دیال سنگھ کالج لائبریری میں ۱۹۵۰ء کے اوائل میں دیکھی تھی اور قوسین کی عبارت سے متاثر ہو کر عربوں کی اقتصادی تصانیف پر ایک تحقیقی مقالہ سپرد قلم کیا تھا جو پاکستان اکنامک جرنل کی اپریل ۱۹۵۳ء کی اشاعت میں چھپا تھا (حوالہ ۴۰)۔ اس میں باقی باتوں کے علاوہ یہ بھی بتایا گیا تھا کہ تیرہویں صدی عیسوی کے نامور محقق محمد بن حسن طوسی کی کتاب اخلاق ناصری میں ایک پورا باب علم سیاست مدن پر ہے جو انسان کی معاشی زندگی پر تمدنی نقطۂ نظر سے بحث کرتا ہے۔ بعد کے مسلمان مصنفین نے بشمول ابن خلدون سیاست مدن پر طویل بحثیں کی ہیں اور اس کے معاشی مضامین کو اخلاقیات کی کسوٹی پر پرکھا ہے۔ البتہ اقبال کے ہاں تمدنی نقطۂ نظر ایک مکمل فلسفہ کی شکل میں اجاگر ہوا ہے اور انہوں نے معاشیات سے تمدن کے تعلق کو ایک بالکل نئے انداز میں پیش کیا ہے جس کی اس مقالے میں وضاحت کی گئی ہے۔

اقبال نے اپنے افکار میں جن معاشی مسائل پر نسبتاً زیادہ توجہ دی ہے ان میں افلاس و جہالت سے نجات اور معاشی ترقی کا حصول خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ دوسری جنگ عظیم سے پہلے علم معاشیات کی کتب میں ان مسائل پر کسی مربوط انداز میں بحث نہیں کی جاتی تھی اور نہ ہی اس سلسلے میں کوئی نظریے یا فارمولے مرتب کئے گئے۔ دوسری جنگ عظیم نے یورپی استعمار پرست طاقتوں کو کمزور کر دیا جس کا یہ نتیجہ نکلا کہ جنگ کے خاتمہ کے ساتھ ہی بے شمار ایشیائی اور افریقی ممالک آزاد ہو گئے اور یہ امید پیدا ہو گئی کہ اب ان ممالک کے کروڑوں غریب عوام معاشی طور پر خوشحال ہو جائیں گے۔ لیکن ایسا نہ ہو سکا۔ معلوم ہوا کہ معاشی ترقی کے راستے میں کئی رکاوٹیں ہیں۔ مثلاً وسائل اور سرمائے کی کمی' آبادی کا دباؤ' ہنرمندی اور علوم و فنون کا فقدان اور صنعتی پسماندگی۔ یہ بھی محسوس کیا گیا کہ ان رکاوٹوں کو دور کرنے کیلئے بھرپور اقدامات کرنے پڑیں گے۔ ماہرین اقتصادیات بھی مجبور ہو گئے کہ روایتی معاشی نظریات سے ہٹ کر غربت و افلاس پر قابو پانے کیلئے نیا انداز فکر اختیار کریں۔ یہی وہ پس منظر تھا جس نے علم معاشیات کی ایک نئی شاخ کو جنم دیا جسے ترقیاتی معاشیات کہتے ہیں۔

اقبال کے معاشی افکار.....

اگر بنیادی معاشی اصولوں کا ڈھانچہ برقرار رہا لیکن ترقیاتی معاشیات نے اس کے اوپر نظری خیالات اور عملی تجاویز کی ایک الگ عمارت تعمیر کی اور یہ سلسلہ اب تک جاری ہے۔ ترقیاتی معاشیات پر بے شمار کتابیں' رپورٹیں اور تجزیاتی مقالے لکھے جا چکے ہیں اور سب کے موضوعات یہی ہیں کہ غربت کو کیسے دور کیا جائے' آمدنیاں کیسے بڑھائی جائیں' پیداوار میں کیسے اضافہ ہو اور انسان کی زندگی کا معیار کیسے اونچا کیا جائے۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ اقبال کے سامنے بھی یہی مسائل تھے اور ان کی عملی تجاویز کا رخ انہی مسائل کو حل کرنے کی طرف تھا۔ یہ الگ بات ہے کہ ترقیاتی معاشیات کے مباحث کا دائرہ بہت وسیع اور مربوط ہے اور اقبال کے دور کا علم معاشیات اس معاملے میں تنگ داماں تھا۔

آج کا پاکستان

علامہ اقبال کے معاشی افکار و تجاویز کی روشنی میں اگر ہم آج کے پاکستان پر نگاہ ڈالیں تو معلوم ہو گا کہ ہم نے ان انقلابی خطوط پر اپنا معاشرہ اور اقتصادی ڈھانچہ تعمیر نہیں کیا جس کی نشاندہی انہوں نے کی تھی۔ نہ ہی صحیح معنوں میں زرعی اصلاحات نافذ کی ہیں اور نہ ہی دیہی علاقوں کی ٹھوس اصلاح و ترقی کیلئے نتیجہ خیز کام کیا ہے۔ صنعتی اور تجارتی تعلیم تو کجا ابھی قوم کو پوری طرح تعلیم یافتہ بھی نہیں بنایا جا سکا۔ ۲۵ فیصد سے زائد لوگ ابھی تک شدید ترین غربت کا شکار ہیں جنہیں ماہرین معاشیات خط غربت سے نیچے بسنے والے لوگ کہتے ہیں۔ معاشی ناہمواریاں عروج پر ہیں۔ مفاد پرستی اور رشوت ستانی زوروں پر ہے۔ ہمارا ملی شعور خوابیدہ ہے اور ذات انسان کی حفاظت اور پرورش کا جو خواب حکیم الامت نے دیکھا تھا وہ ابھی تک شرمندہ تعبیر نہیں ہو سکا ہے۔ مجموعی صورت حال یہ ہے کہ

تیرے امیر مال مست' تیرے فقیر حال مست
بندہ ہے کوچہ گرد ابھی' خواجہ بلند بام ابھی !

منتخب کتابیات

اردو

۱- شیخ محمد اقبال:

(i) علم الاقتصاد، اقبال اکادمی، لاہور۔

(ii) کلیات اردو، اقبال اکادمی، لاہور۔

(iii) کلیات فارسی، اقبال اکادمی، لاہور۔

(iv) قومی زندگی اور ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر۔ آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۷۰ء

۲- شیخ عطاء اللہ۔ اقبال نامہ، شیخ محمد اشرف تاجر کتب۔ لاہور ۱۹۴۹ء

۳- ڈاکٹر سید محمد عبداللہ "مسائل اقبال" مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، لاہور، ۱۹۷۴ء۔ (باب ۱۸۔ "کیا اقبال اشتراکی تھے")

۴- ڈاکٹر معین الدین عقیل "اقبال اور جدید دنیائے اسلام" مکتبہ تعمیر انسانیت، لاہور۔ ۱۹۸۶ء (باب دو از دہم "اشتراکیت کا مسئلہ")

۵- بیدار ملک "اقبال شناسی اور گریسنٹ" بزم اقبال، لاہور ۱۹۸۸ء۔ (Dr. Taseer "Iqbal and Modern Problems.")

۶- ڈاکٹر صدیق جاوید۔ "علم الاقتصاد۔ ایک عمرانی مطالعہ" اقبال، بزم اقبال کا سہ ماہی مجلہ۔ اکتوبر ۱۹۸۹ء، صفحہ ۸۱-۹۷

۷- محمد حنیف رامے مرتب۔ اقبال اور سوشلزم۔ البیان، لاہور، ۱۹۷۰ء

۸- محمد حنیف شاہد۔ اقبال اور پنجاب کونسل۔ مکتبہ زرین، لاہور۔ ۱۹۷۷ء

انگریزی

9- Mohammad Safdar Mir (Zen), Iqbal, The Progressive, Book Traders Lahore, 1990 (chapter 17, Letters of Iqbal to Jinnah: Chapter 16 "Islam is a Socialist Religion").

10. A.A.Siddiqi, "Iqbal and Marxism" (Asloob Ahmad Awan, Iqbal, Essays and Studies, Ghalib Academy, New Delhi, 1978, pp.285-305)

11- Shamloo, Speeches and Statements of Iqbal, Almanan Academy, Lahore, 1948.

12- Letters of Iqbal to Jinnah, M.M.Ashraf, Lahore, 1942.

13- Dr.Javed Iqbal, Iqbal: Was He A Socialist, Lahore.

14- Dr.Mohammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Iqbal Academy, Lahore, 1989.

15- UNDP, Human Development Report, 1994, Oxford University Press, Delhi, 1994, p.63.

16- Irma Adelman, A Model of Economic Growth, New York.

17- Shamsual Hasan, "Economic Blueprint of Pakistan Movement" Pakistan Banker, a magazine of the Bank of Punjab, January-June, 1993, p.84.

18- Alexander Grey, The Development of Economic Doctrine, Longmans, Green And Co, Londom. (See Epilogue).

19- Rafique Ahmad, "The Origin of Economic and the Arabs", Pakistanb Economic Journal, April 1953.

اقبال کے معاشی افکار.....

اگر بنیادی معاشی اصولوں کا ڈھانچہ برقرار رہا لیکن ترقیاتی معاشیات نے اس کے اوپر نظری خیالات اور عملی تجاویز کی ایک الگ عمارت تعمیر کی اور یہ سلسلہ اب تک جاری ہے۔ ترقیاتی معاشیات پر بے شمار کتابیں' رپورٹیں اور تجزیاتی مقالے لکھے جا چکے ہیں اور سب کے موضوعات یہی ہیں کہ غربت کو کیسے دور کیا جائے' آمدنیاں کیسے بڑھائی جائیں' پیداوار میں کیسے اضافہ ہو اور انسان کی زندگی کا معیار کیسے اونچا کیا جائے۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ اقبال کے سامنے بھی یہی مسائل تھے اور ان کی عملی تجاویز کا رخ انہی مسائل کو حل کرنے کی طرف تھا۔ یہ الگ بات ہے کہ ترقیاتی معاشیات کے مباحث کا دائرہ بہت وسیع اور مربوط ہے اور اقبال کے دور کا علم معاشیات اس معاملے میں تنگ داماں تھا۔

آج کا پاکستان

علامہ اقبال کے معاشی افکار و تجاویز کی روشنی میں اگر ہم آج کے پاکستان پر نگاہ ڈالیں تو معلوم ہو گا کہ ہم نے ان انقلابی خطوط پر اپنا معاشرہ اور اقتصادی ڈھانچہ تعمیر نہیں کیا جس کی نشاندہی انہوں نے کی تھی۔ نہ ہی صحیح معنوں میں زرعی اصلاحات نافذ کی ہیں اور نہ ہی دیہی علاقوں کی ٹھوس اصلاح و ترقی کیلئے نتیجہ خیز کام کیا ہے۔ صنعتی اور تجارتی تعلیم تو کجا ابھی قوم کو پوری طرح تعلیم یافتہ بھی نہیں بنایا جا سکا۔ ۲۵ فیصد سے زائد لوگ ابھی تک شدید ترین غربت کا شکار ہیں جنہیں ماہرین معاشیات خط غربت سے نیچے بسنے والے لوگ کہتے ہیں۔ معاشی ناہمواریاں عروج پر ہیں۔ مفاد پرستی اور رشوت ستانی زوروں پر ہے۔ ہمارا ملی شعور خوابیدہ ہے اور ذات انسان کی حفاظت اور پرورش کا جو خواب حکیم الامت نے دیکھا تھا وہ ابھی تک شرمندہ تعبیر نہیں ہو سکا ہے۔ مجموعی صورت حال یہ ہے کہ

تیرے امیر مال مست' تیرے فقیر حال مست
بندہ ہے کوچہ گرد ابھی' خواجہ بلند بام ابھی !

۱ ـ ڈاکٹر وحید قریشی کے لیے تمغہ حسن کارکردگی

اقبال اکادمی پاکستان کے ڈائریکٹر ڈاکٹر وحید قریشی کو ان کی اعلیٰ علمی اور ادبی خدمات پر حکومت پاکستان نے تمغہ حسن کارکردگی عطا کیا ہے ۔ تمغہ حسن کارکردگی کا اعلان گذشتہ سال (۱۴۔ اگست ۱۹۹۳ء) کو کیا گیا تھا جبکہ یہ تمغہ اسلام آباد میں منعقدہ ۲۳ ۔ مارچ ۱۹۹۴ء کی ایک عظیم الشان تقریب میں صدر مملکت جناب فاروق احمد لغاری نے دوسرے ادیبوں ' شاعروں اور فن کاروں کے ساتھ ڈاکٹر وحید قریشی کو دیا ۔ متعدد اداروں ' تنظیموں اور ممتاز افراد کی طرف سے ڈاکٹر وحید قریشی کے اعزاز میں تمغہ حسن کارکردگی ملنے پر تقریبات کا اہتمام ہوا ۔

۲ ۔ ڈاکٹر وحید قریشی کے لیے بابائے اردو ایوارڈ

بابائے اردو کالج کراچی نے ڈاکٹر وحید قریشی کو ان کی ادبی ' علمی اور تحقیقی سرگرمیوں کے اعتراف میں بابائے اردو ایوارڈ دیا ہے ۔ جو انجمن ترقی اردو پاکستان کا ایک اعلیٰ اعزاز ہے ۔ ڈاکٹر وحید قریشی طویل عرصہ تک جامعہ پنجاب لاہور میں استاد رہے ہیں ۔ آپ نے ۶۲ سے زیادہ کتب تصنیف کیں ۔ ۷۰ سے زیادہ طلباء کو ایم ۔ اے 'ایم ۔ فل اور پی ۔ ایچ ۔ ڈی کے سلسلے میں رہنمائی دی ۔ جامعہ پنجاب کے شعبہ اردو کے سربراہ رہے اور نمنٹیل کالج کے پرنسپل اور جامعہ میں شعبہ آرٹس کے ڈین رہے ' اقبال اکادمی پاکستان کے ڈائریکٹر' مقتدرہ قومی زبان کے صدر نشین ' بزم اقبال کے معتمد رہے ۔ اب پھر اقبال اکادمی کے ڈائریکٹر ہیں ۔ متعدد علمی ' ادبی تنظیموں اور اداروں سے منسلک ہیں ' اخبارات ' ٹیلی ویژن کے پروگراموں میں مختلف علمی اور ادبی موضوعات پر شرکت کر چکے ہیں ۔ بیرون ملک کانفرنسوں میں پاکستان کی نمائندگی کی ۔

۳ ۔ ڈاکٹر وحید قریشی کی ایران روانگی

ڈاکٹر وحید قریشی نے حکومت ایران کی خصوصی دعوت پر ایران کا دورہ کیا ۔ انہوں

نے تہران یونیورسٹی اور فرہنگستان ادب میں مقالات پیش کئے ۔ متعدد علمی اور ادبی شخصیات سے ملاقات کی اور ایران میں اقبالیات کے فروغ کے سلسلے میں مذاکرات کئے ۔ پاکستان میں فارسی زبان کے فروغ کے لیے امکانات پر تفصیل سے ایرانی حکام سے بات چیت کی ایران میں ڈاکٹر وحید قریشی کی مصروفیات میں دائرہ معارف ادبیات فارسی در ہند و پاکستان کے ڈاکٹر نصیری سے ملاقات بھی شامل ہے ۔ جس میں اس انسائیکلو پیڈیا کے خاکے پر بات چیت ہوئی ۔ ڈاکٹر ایرج افشار مدیر آئندہ سے ملاقات ہوئی نمائش گاہ کتاب میں آپ نے "پاکستان میں فارسی زبان کی تدریس" مقالہ پڑھا ۔ موسسہ مطالعات وزارت ارشاد میں "اقبال اور ولنیت" کے مضمون پر مقالہ پیش کیا ۔ آپ نے ممتاز محقق ڈاکٹر سلیم اختر استاد زبان اردو سے ملاقات کی ایمبیسی سکول پاکستان کی دعوت پر وہاں گئے ۔ جامعہ تہران میں پاکستانی سکالروں سے ملاقات کی ۔ ریڈیو اور ٹیلی ویژن پر آپ کے انٹرویو ریکارڈ ہوئے اور سب سے اہم ملاقات موسسہ مطالعات وزارت خارجہ میں آقای محمود بروجردی سابق سفیر پاکستان سے رہی ' جس میں بعض اہم امور پر تبادلہ خیالات ہوا ۔ ممتاز اسکالر ڈاکٹر مہدی محقق سے بھی ملاقات ہوئی ۔

۴ ۔ اقبال سکالروں کی وفات

۱۹۹۴ء میں متعدد ماہرین اقبالیات کا انتقال ہوا جن میں شیخ اعجاز احمد (۲ جنوری) پروفیسر کرم حیدری (۳۱ جنوری) مولوی محمد عبداللہ قریشی (۱۴ اگست) ڈاکٹر ابواللیث صدیقی (۷ ستمبر) پروفیسر فروغ احمد (۲ نومبر) کوکب شادانی (۱۴ نومبر) ڈاکٹر محمد ریاض (۲۸ نومبر) کے اسماء گرامی شامل ہیں ۔ شیخ اعجاز احمد علامہ اقبال کے قادیانی بھتیجےاور مظلوم اقبال کے مصنف تھے ' عبداللہ قریشی کلیات باقیات اقبال ' حیات اقبال کی گمشدہ کڑیاں اور کئی دوسری اہم کتب کے مصنف تھے ' ڈاکٹر عبداللیث صدیقی نے اقبال اور تصوف کے علاوہ متعدد کتب تحریر کیں کوکب شادانی نے اسرار و رموز کا اردو میں منظوم ترجمہ کیا ڈاکٹر محمد ریاض صدر شعبہ اقبالیات علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد تھے انہوں نے این میری شمل کی کتاب کا شہپر جبریل کے نام سے اردو میں ترجمہ کیا اس کے علاوہ ' تفسیر اقبال ' اقبال اور احترام آدمیت ' برکات اقبال ' افادات اقبال ' آفاق اقبال ' اقبال اور فارسی شعراء ' محمد سعید حلیم پاشا اور اقبال ' اقبال اور ابن حلاج ' تقدیر امم اور اقبال ' اقبال اور شاہ ہمدان

' اقبال اور برصغیر کی تحریک آزادی ' کتاب شناسی اقبال ' اقبال لاہوری و دیگر شعرای فارسی گویاں اور شذرات اقبال کا فارسی ترجمہ ' اندیشہ ہائے پراگندہ اقبال ' مکتوبات و خطبات رومی ' جاوید نامہ توضیح و تحقیق ' افکار اقبال ' علامہ اقبال اسلامی فکر کے عظیم معمار ' تعلیمات اقبال اور ایران میں قومی زبان کے نفاذ کا مسئلہ شامل ہیں پروفیسر فروغ احمد کی کتاب عقیدہ آخرت اور فلسفہ خودی ہے ۔ اقبال اکادمی پاکستان ان کے انتقال پر غم ناک ہے اور خدا سے ان کی مغفرت کے لیے دعاگو ہے ۔ احمد داود ' ظہیر کاشمیری کا انتقال اور پروین شاکر کی ایک حادثہ میں وفات بھی ایک ایسا خلا ہے جو کبھی پورا نہ ہو گا ۔ اکادمی ان کے لیے بھی دعاگو ہے ۔

۵ ۔ پاکستان میں فارسی زبان کے فروغ پر سیمینار

اقبال اکادمی پاکستان نے خانہ فرہنگ ایران لاہور اور شعبہ اقبالیات جامعہ پنجاب لاہور کے تعاون سے ۷ نومبر ۱۹۹۴ء کو ایک مقامی ہوٹل میں "اقبال اور فارسی" زبان کے نام سے ایک سیمینار منعقد کیا ۔ جس کی صدارت وفاقی وزیر تعلیم سید خورشید احمد شاہ صاحب نے کی اس سیمینار میں سفیر ایران آقای اخوندزادہ کے علاوہ صوبائی وزیر تعلیم پنجاب ریاض فتیانہ' ڈاکٹر حافظ نیا' ڈاکٹر سید محمد اکرم اکرام ' پروفیسر ظہیر احمد صدیقی' ڈاکٹر محمد صدیق شبلی' ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا' اور ڈاکٹر وحید قریشی نے مقالات پیش کیے ۔ اور کلیات اقبال فارسی سپر ڈی لکس ایڈیشن کی رونمائی ہوئی ۔

۶ ۔ اقبال اور ہمارے عصری مسائل (اقبال کانفرنس ۲۲ نومبر ۱۹۹۴ء)

مرکزیہ مجلس اقبال کے یوم اقبال پر جلسے کے کچھ دنوں بعد یعنی ۲۲ نومبر ۱۹۹۴ء کو اکادمی ادبیات پاکستان کے تعاون سے ایک روزہ اقبال کانفرنس فلیٹیز ہوٹل لاہور میں منعقد ہوئی ۔ اس کی دو نشستیں تھیں ۔ پہلی نشست میں گورنر پنجاب چودھری الطاف حسین مہمان خصوصی تھے صدارت اکادمی ادبیات پاکستان کے چیئرمین جناب فخر زمان نے کی جبکہ دوسری نشست میں مہمان خصوصی جناب فخر زمان تھے جبکہ میاں یوسف صلاح الدین نائب صدر اقبال اکادمی نے صدارت کی ۔ اس کانفرنس میں جن حضرات نے مقالات پیش کئے ان میں ڈاکٹر رفیق احمد' ڈاکٹر عبدالخالق' ڈاکٹر نعیم احمد' ڈاکٹر محمد معروف' سید افضل حیدر ایڈووکیٹ' ڈاکٹر

انور سجاد' آئی ۔ اے رحمان' ڈاکٹر تحسین فراقی' ڈاکٹر رشید احمد جالندھری' ڈاکٹر وزیر آغا' پروفیسر جیلانی کامران اور ڈاکٹر سلیم اختر شامل ہیں اس کانفرنس کا موضوع " اقبال اور ہمارے عصری مسائل " تھا ۔

۷ ۔ خاتون عجم ۔۔۔ سیمینار

علامہ اقبال کی ممدوح خاتون قرۃ العین طاہرہ کی یاد میں ۱۹ اپریل ۱۹۹۴ء کو آواری ہوٹل لاہور میں ایک سیمینار منعقد ہوا ۔ جس کی صدارت ڈاکٹر جاوید اقبال نے کی ۔ اس سیمینار میں ڈاکٹر سید محمد اکرم اکرام' ڈاکٹر صابر آفاقی' پروفیسر عطیہ سید اور ممتاز افسانہ نگار سائرہ ہاشمی نے مقالات پڑھے ۔

۸ ۔ پاکستانی سفارت خانوں کو کتب اقبال کے سیٹ بھجوائے گئے

اقبال اکادمی پاکستان نے بیرون ملک اقبال پر شائع ہونے والی نئی کتب کے سیٹ بھجوائے تاکہ غیر ممالک میں مقیم ماہرین اقبالیات ان سے استفادہ کر سکیں ۔

۹ ۔ غیر ملکی مہمانوں کی اقبال اکادمی میں آمد

اقبال اکادمی پاکستان میں ۱۹۹۴ء کے دوران متعدد اہم شخصیات تشریف لائیں ان میں ایران کی مجلس ملی کے سپیکر آقائی نوری ناطق ' ممتاز مستشرق ڈیوڈ میتھیو ' ازبکستان کے وزیر تعلیم ' فرہنگستان علوم تاجکستان کے کمال الدین عینی اور برکلے یونیورسٹی امریکہ سے برکلے اردو پروگرام پاکستان کی مس روتھ لیلا شٹ فیلڈ ڈائریکٹر اکادمی آئیں ازبکستان کے وزیر پروفیسر احمد حسن دانی کے ساتھ آئے ۔

۱۰ ۔ محمد سہیل عمر کی ملائیشیا سے واپسی

محمد سہیل عمر نائب ناظم اقبال اکادمی ' ملائیشیا کے معروف علمی اور تحقیقی ادارے ' انٹرنیشنل انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک تھاٹ اینڈ سویلائزیشن میں تدریس کے لیے دو سمسٹر تک منسلک رہے ۔ اس عرصے میں فارسی زبان کی تدریس کے ساتھ ساتھ انہوں نے " برصغیر کی فکری تاریخ ۔ شاہ ولی اللہ سے اقبال تک " اور " تصوف کے علمی و عرفانی پہلو " کے

عنوانات کے تحت دو سہ ماہی کورسز تشکیل دیئے اور پوسٹ گریجوایٹ کی کلاسیں کو پڑھانے کے بعد اکادمی واپس آئے۔

۱۱۔ صدارتی اقبال ایوارڈز کی تقسیم

اقبال اکادمی پاکستان کے تحت بین الاقوامی اور قومی صدارتی اقبال ایوارڈ کا اعلان ہوا۔ پہلا بین الاقوامی اقبال ایوارڈ بین الاقوامی شہرت کی مالکہ ڈاکٹرائن میری شمل کو ان کی معروف کتاب Gabraels Wing پر دیا گیا۔ جو ۵ ہزار امریکی ڈالر اور سونے کے تمغے پر مشتمل ہے۔ جبکہ ۱۹۸۵ء تا ۱۹۸۷ء کا صدارتی اقبال ایوارڈ اردو میں ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی کی کتاب عروج اقبال کو دیا گیا جو چالیس ہزار روپے اور سونے کے تمغے پر مشتمل ہے۔ پنجابی میں بہترین کتاب کا ایوارڈ عبدالمجید ساجد کو پچیس ہزار روپے اور سونے کا تمغہ "اقبال دی حیاتی" پر دیا گیا۔ پروفیسر محمد منور کی Dimension of Iqbal پر بیس ہزار روپے اور ڈاکٹر محمد معروف کو ان کی کتاب Iqbal and his Contemporary Westren Riligious Thought پر بیس ہزار روپے اور سونے کا تمغہ دیا گیا ۱۹۸۸ء تا ۱۹۹۰ء کا قومی صدارتی اقبال ایوارڈ اردو میں مرحوم پروفیسر رفیق خاور کی کتاب "اقبال کا فارسی کلام" پر چالیس ہزار روپے اور سونے کا تمغہ اور پنجابی میں اختر حسین شیخ کی کتاب "ساکھنی اکھ" کو دیا گیا جو پچیس ہزار روپے اور سونے کے تمغے پر مشتمل ہے۔ ایوارڈز کی رقوم دے دی گئی ہیں جبکہ تمغے کسی خصوصی تقریب میں دیئے جائیں گے۔

۱۲۔ رومانیہ کی زبان میں کلام اقبال کی اشاعت

بخارسٹ میں شاعر مشرق علامہ محمد اقبال کی منتخب نظموں کے رومانیہ کی زبان میں ترجمے کی اشاعت کی تقریب رونمائی منعقد ہوئی۔ یہ ترجمہ پیام مشرق کے نام سے ممتاز سکالر پروفیسر ایوان لورین اور مادام شیرلوف فلیٹی نے کیا۔

۱۳۔ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی کی طرف سے ایم ۔ فل (اقبالیات) کی ڈگریوں کا اجراء

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد نے متعدد طلبا کو ایم ۔ فل (اقبالیات) کی ڈگری عطا کی ان میں محمد سہیل عمر کو خطبات اقبال پر جن کے نگران پروفیسر محمد منور تھے اور

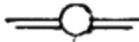
اوپن یونیورسٹی کے اسسٹنٹ پروفیسر غلام رسول محمد کو " اقبال اور امکانات مذہب " پر ڈگری دی گئی ۔ اس مقالے کے نگران ڈاکٹر وحید عشرت تھے ۔

۱۴ ۔ ڈورس احمد کا انتقال

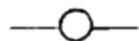
علامہ اقبال کے بچوں ڈاکٹر جاوید اقبال اور منیرہ صلاح الدین کی آیا جرمن خاتون ڈورس احمد کا لاہور میں انتقال ہوا اور انھیں ایک مقامی قبرستان میں دفن کر دیا گیا مرحومہ نے Iqbal as I knew him کے نام سے علامہ اقبال پر ایک مختصر کتاب بھی تحریر کی ۔

۱۵ ۔ کلیات اقبال کے مختلف ایڈیشنوں کی اشاعت

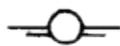
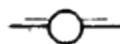
اقبال اکادمی پاکستان نے کلیات اقبال اردو اور فارسی کے مختلف ایڈیشنوں کی اشاعت کی ۔ سب سے پہلے ڈی لکس ایڈیشن شائع ہوئے ان کے بعد بلجیم سے درآمدہ خوبصورت کاغذ پر سپر ڈی لکس ایڈیشن شائع کیے گئے ہیں اور کلیات اقبال اردو کا ایک عوامی ایڈیشن اخباری کاغذ پر خوبصورت جلد کے ساتھ شائع ہوا ۔ جس کی قیمت صرف ۔ر۴۵ روپے ہے۔

اقبال اکادمی پاکستان،
لاہور کی خصوصی پیشکش

کُلّیاتِ اقبال

اُردو

(خاص الخاص ایڈیشن)

○ اغلاط سے پاک۔
○ مضبوط اور پائیدار جلد مع گولڈن ڈائی خوبصورت حاشیہ۔
○ عُمدہ اور معیاری کتابت۔
○ درآمد شدہ اعلیٰ قسم کا کاغذ۔

قیمت: ۸۰۰ روپے

(ایک نسخے کی خریداری پر بھی ۴۰ فیصد شرح رعایت دی جائے گی)

اقبال اکادمی پاکستان،
لاہور کی خصوصی پیش کش

فارسی

(خاص الخاص ایڈیشن)

- اغلاط سے پاک۔
- مضبوط اور پائیدار جلد مع گولڈن ڈائی خوبصورت حاشیہ۔
- عُمدہ ، معیاری کتابت ۔
- درآمد شدہ اعلیٰ قسم کا کاغذ۔

قیمت : ۱۰۰۰ روپے

(ایک نسخے کی خریداری پر بھی ۴۰ فیصد شرح رعایت دی جائے گی۔)

اغلاط نامہ

☆

ہندسہ صفحے کا نمبر ہے ۔ درست الفاظ خطوط وحدانی میں درج ہیں ۔

۱ ۔ اقبال کی رومانی شاعری

۱۱ ۔ انیس شاملو (انیسی شاملو) ۱۱ ۔ سالیٹری (سالیٹری ریچ) ۱۱ ۔ کسشس (کشش) ۱۳ ۔ بدکی (بدکیں) ۱۳ ۔ نوشناسائے (توشناسائے) ۱۳ ۔ مرے پہلو (ترے پہلو) ۱۶ ۔ خلوت دل (خلوت دل میں) ۱۶ ۔ کوشش فرمائے (کوشش فرمایئے) ۱۷ ۔ آنکھیں تیری (آنکھیں تری) ۱۷ ۔ کیا کرے کوئی (کرے کوئی) ۱۹ ۔ پنو (پنوں) ۲۵ ۔ خندہ وزدیدہ (یک خندہ وزدیدہ) ۲۶ ۔ نخواہم (نخواہم) ۲۷ ۔ ورنہ بزلفقار علی سربریدست (ورنہ بذوالفقار علی سر بریدنیست) ۲۸ ۔ درد و جام را (در دہ جام را) ۲۹ ۔ محبت صغیر ----- (صحبت صغیر -----) ۲۹ ۔ والامقات (والا مقامات) ۳۱ ۔ سپاہی شنشاہ (سپاہی شہنشاہ)

۲ ۔ فارسی شاعری میں اقبال کی خطابت

۳۵ ۔ ھمنفسائی خام (ہم نفسان خام) ۳۶ ۔ بجو برمز (بزبرمز) ۳۶ ۔ ہمہ کن (ہمہ کس) ۳۶ ۔ بنیش (بنشین) ۳۶ ۔ خوں پختہ شوی (چوں پختہ شوی) ۳۸ ۔ خیرد (خیزد) ۳۸ ۔ از خواب گران خواب گراں از خواب گراں از خیز (از خواب گراں' خواب گراں' خواب گراں خیز) ۳۹ ۔ خواب گراں خیز (از خواب گراں خیز) ۳۹ ۔ خواب گیراں (خواب گراں) ۳۹ ۔ خواب گراں خیزاز (خواب گراں خیز) ۳۹ ۔ تو ایمنی (تو ایمنی) ۳۹ ۔ تو یا (تو یاری) ۳۹ ۔ افرنگ (افرنگ) ۴۲ ۔ مدعا اور (مدعا' دو اور) ۴۳ ۔ ای بدولت (اسی کی بدولت)

۳ ۔ سیاست ' تہذیب اور موت

۴۸ ۔ جمیت آدمی (جمعیت آدم) ۵۰ Hourse (House) - ۵۰ ۔ (individualized) indiridnalized ۵۰ ۔ Thoronghly (Thoroughly) ۵۰ ۔ Sintnaltion (Situation) ۵۱ ۔ چھلک (جھلک) ۵۸ ۔ محدوم (معدوم) ۶۱ ۔ حدوت و قدوم (حدوث و قدم) ۶۲ ۔ تغیرات کے قابل (تغیرات کے مقابل) ۶۳ ۔ کالا انتہا (لا انتہا) ۶۶ ۔ Thaught (Thought) ۶۷ ۔ نتیجلہ (نتیجہ")

۴ ۔ مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار

۷۳ ۔ ناگریز (ناگزیر) ۷۳ ۔ ناگریز (ناگزیر) ۷۹ ۔ نکات (نقاط) ۸۰ ۔ نکات (نقاط) ۸۳ ۔ العباوی (ابعادی) ۸۳ ۔ العباوی (ابعادی) ۹۰'۹۱ ۔ ولنشار (والنشار) ۹۱ ۔ نصحیت (نصیحت)

۵ ۔ ارشاد الفحول

۱۱۲ ۔ بالاقسط (بالاقساط) ۱۱۳ ۔ نحوی (نحوی) ۱۱۶ ۔ کلاے (کلمے) ۱۱۹ ۔ دعوہ (دعوا) ۱۲۸ ۔ (کے ای لٹ پھیر) ((ولاکل اربعہ)) ۱۲۹ ۔ نہیں (نہی)